اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۸۲ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۸۲ء)
مدیر	:	محمد معزالدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۳۹
سائز	:	۱۴۵×۲۴۵ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۲ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۸۲ء | شمارہ: ۴

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
15 روپیہ	5 ڈالر یا 1.75 پونڈ

قیمت فی شمارہ

پاکستان	بیرونی ممالک
4 روپیہ	1.50 ڈالر یا .50 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ’’اقبال ریویو‘‘ ، 116 میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر : ڈاکٹر محمد معز الدین ، مدیر و معتمد ، مجلس ادارت و ناظم ،
اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
طابع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

مجلسِ ادارت

صدر : ڈاکٹر محمد باقر | مدیر و معتمد : ڈاکٹر محمد معز الدین

ارکان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر محمد سعید شیخ | پروفیسر خواجہ غلام صادق

جلد ۲۲ | جنوری ۱۹۸۲ | بمطابق ربیع الاول ۱۴۰۲ | نمبر ۴

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

- پروفیسر نعیم احمد — شعبۂ فلسفہ ، جامعہ پنجاب ، لاہور
- مسرت عابد/سید قلب عابد — لیکچرارز ، شعبۂ تاریخ و مطالعہ پاکستان ، بہاءالدین زکریا یونیورسٹی ، ملتان
- جناب فروغ احمد — منصورہ ، لاہور
- پروفیسر رحیم بخش شاہین — گورنمنٹ حشمت علی اسلامیہ کالج ، راولپنڈی
- جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مدیر ''معارف'' ، اعظم گڑھ

معاہدۂ عمرانی اور اسلام کا تصوّرِ اقتدارِ اعلیٰ

نعیم احمد

اقتدارِ اعلیٰ کا مسئلہ زمانہٗ قدیم سے سیاسی ، سماجی ، مذہبی اور قانونی فکر میں مرکزی حیثیت کا حامل رہا ہے ۔ جب سے انسان نے عمرانی زندگی کا آغاز کیا اور گروہوں کی صورت میں اجتماعی زندگی بسر کرنی شروع کی ، اسی وقت سے وہ اس مسئلے کا سامنا کرتا آیا ہے ۔ زمانہٗ قدیم میں سیاسی و سماجی یا مذہبی و قانونی کی تخصیص ہی نہ تھی ۔ قبیلے کے سردار کے احکام مذہبی حیثیت بھی رکھتے تھے اور قانونی پہلو بھی ۔ قبیلے کی اجتماعی زندگی کی کچھ سمتیں تو از خود مختلف حالات و کوائف کے تحت پیدا ہو جاتیں ، لیکن نزاعی امور میں ایک ایسے مستند آدمی کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی جس کے فیصلے کو حرفِ آخر سمجھا جائے ۔ ابتدائی تمدنی زندگی اساطیری عقائد کی دھند میں لپٹی ہوئی تھی ، اسی لیے ہمیں دیوی دیوتاؤں کے تصوں کے ساتھ ساتھ مذہبی پیشوا ، سردار اور جادوگر ما فوق الفطرت طاقتوں اور انسانوں کے درمیان رابطے اور توسل کی حیثیت سے نظر آتے ہیں ۔ قبیلے کے سردار یا مذہبی پیشوا کو آسمانی خداؤں کا نمائندہ سمجھا جاتا اور ان کے احکام کی اطاعت نہ صرف مذہبی طور پر لازمی تھی بلکہ سیاسی اور قانونی حیثیت بھی رکھتی تھی ۔ یہی رجحان بعد میں ''شاہوں کے الوہی حق'' (Divine right of kings) کا باعث بنا ، لیکن سائنسی اور تحقیقی فکر کے ارتقا کے ساتھ ان قدیم نظریات میں بھی تبدیلیاں آتی گئیں ۔ اساطیری خداؤں کے طلسم سے

جس طرح فکر انسانی آزاد ہوتی گئی ، اسی طرح مذہبی پیشواؤں ، جادوگروں اور جابر حکم رانوں کے چنگل سے انسانی معاشرت نجات پاتی گئی ۔ یورپ میں ریاست اور کلیسائی علیحدگی اس کی ایک مثال ہے ۔ آج کے دور تک آتے ہوئے انسان نے جہالت ، تعصب اور موہوم عقائد سے نجات حاصل کرنے کے لیے بڑا لمبا اور پُر صعوبت سفر طے کیا ہے اور خود اپنی تقدیر کا مالک بنا ہے ۔ آج کسی مطلق العنان شخص کو قانون و اختیار کا منبع سمجھنا جہالت و پس ماندگی کی علامت سمجھا جاتا ہے ۔ جمہوری اداروں کا وجود میں آنا اس امر کی دلیل ہے کہ انسان نے قانون و اختیار ماورائی قوتوں سے اپنے ہاتھ میں منتقل کر لیا ہے ۔

زیرِ نظر مقالے میں یہ کوشش کی جائے گی کہ "معاہدۂ عمرانی" کی رو سے اقتدارِ اعلیٰ کے مسئلے کا جائزہ لیا جائے اور اس کا اسلامی نظریۂ حاکمیت کے ساتھ موازنہ کیا جائے ۔

"معاہدۂ عمرانی" ریاست کے نشو و ارتقا کے بارے میں ایک مفروضے کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ریاست کے نشو و ارتقا کو پیش کرنے کے لیے عموماً دو طرح کے طریقِ کار اختیار کیے جاتے ہیں ۔ ایک تجربی اور سائنسی ہے جو کہ ریاست کو ایک عضویے کی مثل تسلیم کرتا ہے اور اسی حوالے سے اس کے ارتقا کا جائزہ لیتا ہے ۔ اس نظریے کا بانی ارسطو تھا جس نے تمدنی زندگی کے ارتقا کی مختلف منازل کا تعین اسی طرح کیا تھا جس طرح ہم کسی فرد کی زندگی کا تعین اس کے بچپن ، سنِ بلوغت اور جوانی وغیرہ سے کرتے ہیں ۔ ارسطو کے خیال میں دو جبلتیں گروہی زندگی کے آغاز میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں — جنس (Sex) اور غول پسندی (Gregariousness) ۔ جنسی میلانات کے زیرِ اثر عورت اور مرد اکٹھے رہنا شروع کرتے ہیں ۔ اس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے (یہاں ارسطو عورت اور مرد کی خدمت کے لیے ایک غلام کو بھی ضروری سمجھتا ہے) ۔ خاوند ، بیوی اور غلام کی یہ تثلیث خاندان کی اولین شکل ہے ۔ اس کے بعد غول پسندی کی جبلت بہت سے خاندانوں کو بہتر سماجی زندگی کے لیے قریب لے آتی ہے ۔ یہ تمدنی ارتقا کی دوسری منزل ہے جسے ارسطو دیہی زندگی (Village Life) یا قبیلے کا نام

دیتا ہے ۔ اس کے بعد اجتماعی زندگی کے مسائل کا پھیلاؤ اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ مختلف دیہات یا قبائل ایک شہری ریاست (City State) میں ضم ہو جائیں ۔ اس نظریے کی رو سے ریاست کو ایک فرد کی طرح سمجھا جاتا ہے جو کہ عضویاتی ارتقا کی طرح نشو و نما پاتی ہے ۔

دوسرا نظریہ قبل تجربی (apriori) ہے ۔ اس میں ایک مفروضہ وضع کیا جاتا ہے اور ریاست کے نشو و ارتقا کو اس مفروضے کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے ۔ یہ مفروضہ "معاہدۂ عمرانی" ہے ۔ اس مفروضے کی حیثیت کم و بیش وہی ہے جو مذہبی لٹریچر میں ہبوطِ آدم کے قصے کی ہے ۔ بہت سے مذہبی حقائق کو واضح کرنے میں یہ قصہ بہت مفید اور کار آمد ثابت ہوتا ہے ۔ معاہدۂ عمرانی کی حیثیت بھی ایسی ہی ہے ۔ جو معترضین یہ کہتے ہیں کہ ہم تاریخ سے اسے ثابت نہیں کر سکتے ، انھیں یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ اسے صرف ایک صورتِ حال کی توضیح و تشریح کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔ ہمارا مقصد یہ نہیں کہ ہم تاریخی شواہد سے یہ ثابت کریں کہ پہلا معاہدۂ عمرانی کہاں ہوا تھا اور اس کے شرائط و مقاصد کیا تھے ۔

معاہدۂ عمرانی کا نظریہ سب سے پہلے ہابس (Hobbes) نے پیش کیا اور کہا کہ ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے لوگ پیہم جنگ و جدل اور قتل و غارت میں اُلجھے رہتے تھے ۔ کسی کی زندگی کسی وقت بھی محفوظ نہ تھی ۔ ہر شخص اپنی بقا اور سلامتی کے لیے کہیں اپنا تحفظ کرتا اور کہیں حملہ آور ہوتا ۔ سکون و اطمینان کے لمحے کسی کو بھی نصیب نہ تھے ۔ ایسی صورتِ حال سے تنگ آ کر لوگوں نے ایک معاہدہ کیا ۔ اس معاہدے کے تحت اپنے اوپر ایک مطلق العنان حاکم کو مسلط کر لیا اور سارے لوگ اپنے طبعی حقوق سے اس کے حق میں دست بردار ہو گئے ۔ اس سے صرف یہ درخواست کی گئی کہ وہ لوگوں کے جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دے ۔ اس کو یہ اختیار دے دیا گیا کہ وہ امنِ عامہ قائم کرنے کے لیے جو چاہے کرے ، اس کے اختیار و اقتدار کو چیلنج کرنے والا کوئی نہیں ۔ اس طرح ہابس نے آمریت کا جواز یہ پیش کیا کہ اس کی بدولت لوگوں کو پیہم جنگ و جدل سے نجات مل گئی اور وہ

ایک پُر سکون ، منظم اور مستحکم معاشرے کی صورت میں رہنے لگے ۔

ہابس کا زمانہ نشاۃِ ثانیہ کے بعد کا زمانہ تھا ۔ سترھویں صدی عیسوی کے اس مفکر نے جس دور میں ہوش سنبھالا اس میں ازمنۂ وسطیٰ کے نظریات و عقائد یورپ میں دم توڑ رہے تھے اور بالخصوص انگلستان کلیسا کے تسلط سے نجات پا کر ایک آزاد اور خود مختار ریاست کی حیثیت سے ابھر رہا تھا ۔ لیکن انگلستان کے اندر مختلف فکری رجحانات پیدا ہو رہے تھے ۔ ایک طرف سٹوارٹ (Stuart) کے نظریۂ مطلقیت (Absolutism) پر پارلیمنٹ میں زبردست تنقید جاری تھی اور دوسری طرف لاڈ (Laud) کلیسا میں پیوری ٹن (Puritan) فرقے کی داغ بیل ڈال رہا تھا ۔ اس طرح مذہب اور سیاست دونوں میں یہ سوال اپنی تمام تر شدت کے ساتھ ابھر کر سامنے آیا کہ ''فرد کی اطاعت کا سزا وار کون ہے ؟'' کیتھولک عیسائیوں نے پوپ کی اطاعت فرد کے لیے لازم قرار دی ۔ رائج الوقت قانون اور لاڈ کے نظریے کی رو سے چرچ کی اطاعت واجب تھی ۔ خود مختاری کے حامیوں (Independents) کا خیال تھا کہ فرد کو اپنے ضمیر کی اطاعت کرنی چاہیے ۔ اسی زمانے میں کوئیکرز (Quakers) کا ایک طبقہ موجود تھا جو ''باطنی روشنی'' کی اطاعت کا پرچار کرتا تھا ۔ جیمز (James) اور چارلس (Charles) فرد کی اطاعت کا حق دار شہنشاہ کو گردانتے تھے جب کہ کوک (Coke) پارلیمنٹ کو تمام افراد اور اداروں سے بالاتر سمجھتا تھا ۔ غرض انگلستان میں بھانت بھانت کی بولیاں بولی جا رہی تھیں اور سب کا سوال یہی تھا کہ ''اقتدارِ اعلیٰ یا حاکمیت کا سر چشمہ کون ہے ؟'' فکری انتشار اور نظریاتی بحران کی اس فضا میں تھامس ہابس نے اپنی مشہور کتاب ''آمرِ مطلق'' (*Leviathan*) پیش کی جس نے نہ صرف سیاسی مفکرین کی سوچ کو ایک نئی سمت دی بلکہ سماجی اور اخلاقی فلسفے کے بھی ایک بنیادی اور پارینہ مسئلے کا حل پیش کیا ۔ ''لیویاتھان'' کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ہر ریاست میں ایک ایسی مقتدر ہستی ہوتی ہے جس کے اقتدار اور حاکمیت کو نہ چیلنج کیا جا سکتا ہے ، نہ اسے اس سے محروم کیا جا سکتا ہے ، نہ کسی اور کو اس میں شریک کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی حدود و قیود مقرر کی جا سکتی ہیں ۔

ہابس کے سامنے سوال یہ تھا کہ ایسی مقتدر اور مطلق العنان ہستی کیسے منصۂ شہود پر آتی ہے ۔ اس کے جواب میں وہ کسی قسم کے تاریخی حقائق اور شواہد کا تجزیہ ضروری نہیں سمجھتا بلکہ اپنے ہی ذہن کے آفریدہ مفروضات کا سہارا لیتا ہے اور اپنا مخصوص نظریہ ''معاہدۂ عمرانی'' پیش کرتا ہے ۔ یہ نظریہ اس کی کتاب ''لیویاتھان'' کے پہلے اور تیرھویں باب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے ۔ اس کے خیال میں ریاست کے وجود سے پہلے لوگ ایک پیہم جنگ و جدل کی کیفیت میں تھے [humu humini lupus] ۔ اس کے اپنے الفاظ میں :

''اس دور میں کوئی ایسی قوت نہیں جو لوگوں کو اپنے رعب اور تسلط کے زیر اثر رکھ سکے ۔ وہ اس حالت میں ہوتے ہیں ۔ ۔ ۔ جسے جنگ کہا جاتا ہے اور یہ جنگ ایسی ہوتی ہے کہ ہر شخص ۔ ۔ ۔ ہر شخص کے در پئے آزار ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ایسی حالت میں صنعت و حرفت کا کوئی امکان نہیں ہوتا ۔ ۔ ۔ کیونکہ اس کے ثمرات غیر یقینی ہوتے ہیں ، کوئی جہاز رانی نہیں ہوتی ۔ ۔ ۔ ۔ نتیجۃً کرۂ ارض پر تہذیب نام کی کوئی شے نہیں ہوتی ، نہ ہی اشیائے ضروریہ کا استعمال ہوتا ہے کہ انہیں بحری راستوں سے درآمد کیا جائے ، کوئی اقامتی عمارت نہیں ہوتی ، نقل و حرکت کے کوئی آلات نہیں ہوتے ۔ نہ ہی کوئی ایسی شے ہوتی ہے جسے بہت زیادہ قوت درکار ہو ۔ کرۂ ارض کے بارے میں کوئی علم نہیں ہوتا ، وقت شماری کا کوئی آلہ نہیں ہوتا ، علوم و فنون کا کوئی وجود نہیں ہوتا ، کوئی معاشرہ نہیں ہوتا اور جو سب سے بد ترین پہلو ہے وہ مرگِ ناگہانی کا مسلسل خوف و خدشہ ہے ۔ انسان کی زندگی اس حالت میں تنہا ، کس مپرسی کی حالت میں گھناؤنی ، وحشیانہ اور مختصر ہوتی ہے !''[۱]

اب چونکہ انسان حیوانِ محض سے بلند تر ہے اور عقل و خرد کی صفات سے متصف ہے ۔ لہذا اُس نے اپنے آپ کو اس قابلِ نفرت اور خوف و خطر کی حالت سے نکالنے کی شعوری کوشش کی ۔ لوگوں نے اپنی رضامندی سے ایک غیر تحریری معاہدہ کیا اور بلا جبر و اکراہ اپنے اوپر ایک ایسے آمرِ مطلق کو مسلط کر لیا جس کی غیر مشروط اطاعت کو

۱- ''لیویاتھان'' ، باب اول ۔

معاہدے کی رو سے ہر فرد پر فرض قرار دیا گیا ۔ تمام افراد اپنے فطری حقوق سے دست بردار ہو گئے ۔ اپنے گلے میں اُس کی اطاعت و غلامی کا پٹہ ڈال کر اُس کی زنجیر اس آمرِ مطلق کے ہاتھ میں تھما دی ، صرف اس لیے کہ مسلسل جنگ و جدل اور عدم تحفظ کی مستقل کیفیت سے نجات مل سکے ۔

ہابس کے اس نظریے میں چار امور ایسے ہیں جو فلسفۂ سیاست اور فلسفۂ قانون کے طالبِ علم کے لیے قابلِ غور ہیں :

(۱) ہابس اگرچہ فطری قانون (Natural Law) کو تسلیم کرتا ہے ، تاہم ریاست میں اس کی اس اہمیت کو ختم کر دیتا ہے ۔ ریاست کے حتمی قوانین کا صدور حکم ران کے احکام سے ہوتا ہے :

"حکومتیں . . . تلوار کے بغیر . . . محض الفاظ کی حیثیت رکھتی ہیں . . . اور اُن کے اندر اتنی قوت نہیں ہوتی کہ کسی شخص کا تحفظ کر سکیں ۔"[۲]

(۲) ریاست کے بغیر معاشرہ منتشر اور غیر منظم انسانوں کا ایک ہجوم ہے ۔ حکم ران کی وجہ سے ریاست اور حکومت کی شکل بنتی ہے اور حکم ران کے ہاتھ میں تمام اختیار ہوتا ہے ۔ سماجی اور قانونی اصول و ضوابط اسی کے احکام سے اخذ ہوتے ہیں ۔

(۳) کلیسا کو حتمی اور غیر مشروط طور پر ریاست کے ماتحت کر دیا گیا ہے ۔ کلیسا کی طرح کوئی اور ادارہ بھی خود مختار نہیں ہو سکتا ۔ جو ادارہ بھی وجود میں آئے گا اس کا حقیقی سربراہ حکم ران ہو گا ۔

(۴) ہابس اگرچہ ملوکیت کا حامی ہے تاہم حکومت کی شکل اس کے نزدیک غیر اہم ہے ۔ اصل چیز حکم ران کا غیر مشروط

۲۔ ایضاً ، حصہ دوم ، باب ۱۷ ۔

طور پر مختارِ اعلیٰ ہوتا ہے ، یعنی اسے کسی الوہی حق (Divine Right) یا فطری قانون کے تحت اختیارات حاصل نہیں بلکہ صرف افادی بنیادوں پر عوام اپنے تحفظ کے لیے اسے اپنے اوپر مسلط کرتے ہیں ۔

ہابس کے ان خیالات نے ازمنۂ وسطیٰ کے اختیار و قانون (Authority and Law) کے فرسودہ عقائد کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک کر نشأۃ ثانیہ کے انقلاب کی تکمیل کر دی ۔ اس نے نہ صرف کلیسا کے الوہی اختیار کا انکار کیا بلکہ فطری قانون کی بالا دستی کو بھی ریاست کی حدود سے نکال دیا اور خود مختار اداروں کی نفی کی ۔ اس طرح اس کے سامنے صرف فردِ انسانی اپنی صحیح صورت میں سامنے آیا جو سرکش حیوانی جبلتوں اور بلند ترین فکری اوصاف کا مرکز تھا ۔ اس کی سرکش حیوانی جبلتوں کے تصادم کا مظہر انسان کی فطری حالت (State of Nature) ہے اور معاہدۂ عمرانی فکری اور عقلی صلاحیتوں کی علامت ہے ۔ انسانی شخصیت سے ازمنۂ وسطیٰ کے عقائد کا لبادہ اتار کر ، ہابس نے اسے خالص انسانی صورتِ حال سے دوچار کیا ہے ۔ اس طرح ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ اس کے نظریے میں فردیت (Individualism) ، افادیت پسندی (Utilitarianism) اور مطلقیت (Absolutism) کے رجحانات پائے جاتے ہیں اور اس میں سے ہر ایک رجحان نے اپنے طور پر آنے والی چند صدیوں میں نہایت اہم اور فعال فکری تحریکوں کو جنم دیا ۔ اس کے ان سیاسی و قانونی نظریات میں ہمارے سامنے دورِ جدید کے انسان کی تصویر اجاگر ہونے لگتی ہے جو کہ بنیادی طور پر خود پسند ، خود آرا ، مادہ پرست ، مذہب بے زار اور حصولِ طاقت میں سرگرداں ہے ۔ اس کی انفرادیت پسندی اسے لاک (Locke) کے قریب لے آتی ہے ۔ اس کی افادیت پسندی نے بینتھم (Bentham) اور مل (Mill) کے افکار کی آبیاری کی اور اس کی مطلقیت پسندی سے ان تمام مفکرین نے خوشہ چینی کی ہے جو ریاست کی قوت کو مضبوط تر اور ناقابلِ شکست بنانا چاہتے ہیں ۔

یہ معاہدۂ عمرانی کے مشہور نظریے کی ایک صورت ہے جس نے سترھویں اور اٹھارویں صدی میں یورپ کے سیاسی و سماجی تصورات پر

بہت گہرے اثرات چھوڑے ۔ مشہور برطانوی تجربیت پسند فلسفی جان لاک (John Locke) بھی ہابس کے معاہدۂ عمرانی سے بہت متاثر تھا ۔ ریاست کے نشو و ارتقا اور اس کے اندر حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ کے مسائل کو اس نے اپنی کتابوں "حکومت کے متعلق دو رسائل" (*Two Treatises of Government*) اور سیاسی حکومت (*Of Civil Government*) میں موضوع بحث بنایا ہے ۔ ہابس کی طرح لاک یہ تسلیم کرتا ہے کہ ریاست ایک شعوری معاہدۂ عمرانی کے تحت وجود میں آتی ہے ۔ تاہم اس کا خیال یہ ہے کہ بعض مخصوص حالات کے تحت معاہدے کو منسوخ بھی کیا جا سکتا ہے جس حکم ران کو لوگ اپنے تحفظ اور معاشرتی امن کے لیے اپنے اوپر نگران مقرر کرتے ہیں اگر وہ اپنے اس فرض کی ادائیگی میں ناکام رہے تو لوگوں کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا پورا اختیار ہے ۔ لاک ہابس سے انسانی فطرت کے معاملے میں بنیادی اختلاف رکھتا ہے ۔ ہابس کے نزدیک انسان کی فطری حالت (State of Nature) سفلی جذبات ، حیوانی جبلات اور معاندانہ رجحانات سے عبارت ہے جب کہ لاک انسان کو بنیادی طور پر سلیم الفطرت اور دانا و بینا خیال کرتا ہے ۔ ہابس نے جدل پسندی (Belligerence) کو انسان کی فطرت میں مرکزی حیثیت دی تھی جب کہ لاک اس سے اختلاف کرتے ہوئے انسان کو (فطری طور پر) صلح پسند ، نیک نفس اور دور اندیش سمجھتا ہے جو کہ اپنی فلاح و بہبود اور بہتر سماجی زندگی کے لیے منصوبہ بندی کرتا ہے اور حالات و واقعات کا ٹھنڈے دل سے تجزیہ کر کے اپنے لیے مناسب اور معقول طرز عمل کا انتخاب کرتا ہے ۔

ہابس اور لاک نے جن سماجی و سیاسی حالات میں اپنے اپنے نظریات پیش کیے وہ ایک دوسرے سے بہت مختلف تھے ۔ ہابس کا زمانہ وہ تھا جب خانہ جنگی کی وجہ سے برطانیہ بد امنی اور نراج کے دور سے گزر رہا تھا ، سیاسی استحکام کے حصول کے لیے جد و جہد کی جا رہی تھی اور سماجی زندگی میں انتہائی کشیدگی اور انتشار پایا جاتا تھا ۔ ہابس جیمز دوم کی پر امن معزولی سے قبل ہی وفات پا گیا تھا ۔ اس کے برعکس لاک نے چارلس اول کی گردن زدنی کا منظر دیکھا ۔ وہ وہگ پارٹی کا زبردست حامی

تھا اور اس کی پارلیمانی کامیابیوں پر بہت شاداں و فرحاں تھا ۔ ۱۶۸۸ کے حالات و واقعات نے لاک کو رجائیت پسند بنا دیا تھا ۔ اس کے برعکس ہابس کے سیاسی پس منظر نے اسے قنوطیت پسند بنا دیا تھا ۔ یہی فرق فطرتِ انسانی کے متعلق دونوں کے نظریات میں ہے ۔ لاک نے سنہری انقلاب کو اپنے نظریات کی تائید سمجھا ، کیونکہ لوگوں نے جس طرح خانہ جنگی کے بعد اپنے حقوق حاصل کیے ، اس سے لاک کے نظریات کی توثیق ہوگئی ۔ لوگوں نے جیمز کو بادشاہ بنایا لیکن جب وہ اپنے عہدِ تاج پوشی سے منحرف ہو گیا اور عدل و انصاف سے حکومت کرنے کے بجائے من مانیاں کرنے لگا تو لوگوں نے اسے معزول کر دیا ۔ اس کی برطرفی دراصل اس معاہدۂ عمرانی کی تنسیخ تھی جس کے تحت لوگوں نے اسے اپنا حاکم مقرر کیا تھا ۔ اگر وہ لوگوں کے جان و مال کے تحفظ اور امنِ عامہ قائم رکھنے میں ناکام ہو گیا تھا تو لوگوں کو بجا طور پر یہ حق پہنچتا تھا کہ وہ معاہدے کو کالعدم قرار دے کر اسے معزول کر دیں ۔

بعض لوگ لاک پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ انقلاب کے حامیوں نے مالی اعانت کر کے اسے انقلاب کے حق میں لکھنے کے لیے کہا تھا ۔ یہ اعتراض درست نہیں ۔ یہ حقیقت ہے کہ لاک نے فطرتِ انسانی اور معاہدۂ عمرانی کے متعلق جو نظریات قائم کیے تھے ۱۶۸۸ کے انقلاب نے ان کی واقعاتی تصدیق مہیا کی تھی ۔

لاک ہابس سے ایک اور معاملے میں بھی اختلاف رکھتا ہے اور وہ ہے فرد کے فطری حقوق ۔ اس ضمن میں وہ تین حقوق کو فرد کے ایسے حقوق سمجھتا ہے جن پر مقتدرِ اعلیٰ کوئی تصرف نہیں رکھ سکتا ۔ یہ حقوق ذاتی ملکیت[۳] (Personal Property) ، حیات (Life) اور آزادی (Liberty) کے ہیں ۔ ہابس کے خیال میں معاہدے کے تحت تمام حقوق مقتدرِ اعلیٰ کو منتقل ہو جاتے ہیں ، جب کہ لاک انہیں ناقابلِ انتقال

۳۔ واضح رہے کہ لاک جب ذاتی جائیداد کی اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس کا مفہوم وہ ہے جو سرمایہ داری نظام (Capitalism) سے پہلے کے دور میں رائج تھا ۔

(Inalienable) سمجھتا ہے ۔ حکومت اس کے نزدیک ایک ایسا مقتدر ادارہ ہے جسے لوگ باہمی رضامندی سے اپنے اوپر مقرر کرتے ہیں تا کہ بہتر سماجی و سیاسی نتائج پیدا کر سکیں ۔ اگر یہ ادارہ ایسا کرنے میں ناکام رہے تو لوگوں کو یہ حق حاصل ہے کہ معاہدے کو کالعدم قرار دے کر نئے حکم ران سامنے لے آئیں ۔

لاک اپنے دور کے ابھرتے ہوئے درمیانے طبقے سے تعلق رکھتا تھا اور اس طبقے کے لوگ زیادہ تر تجارت پیشہ تھے ، کیونکہ یہ زمانہ وہ تھا جب کہ انگریز مختلف کالونیوں سے بذریعہ تجارت دولت سمیٹ رہے تھے ۔ رسل (Russell) کے خیال میں لاک کی سیاست میں آزاد روی (Liberalisn) کے دو سبب تھے ، ایک یہ کہ وہ نظریاتی طور پر تجربیت پسند تھا اور دوسرے اس کا ماحول تجارتی تھا ۔[۴] اپنے طبقے کی اس تجارتی فضا میں لاک نے حکومت کو بھی ایک جائنٹ سٹاک کمپنی کی انتظامیہ سمجھا ۔ اس جائنٹ سٹاک کمپنی کے اصل حصہ دار (Share-holders) عوام ہیں ۔ وہ باہمی رضا مندی سے ایک انتظامیہ مقرر کرتے ہیں ۔ اگر یہ انتظامیہ اپنے فرائض کی بجا آوری میں ناکام رہے تو حصہ داروں کو حق حاصل ہے کہ اسے برطرف کر کے کاروبار کا انتظام و انصرام دوسرے افراد کے ہاتھ میں دے دیں ۔ اگر حصہ دار اس کا انتظام براہِ راست اپنے ہاتھ میں رکھیں تو یہ جمہوریت ہوگی ۔ اگر وہ انتظامی امور اور ضابطہ سازی کا کام چند افراد کے ہاتھ میں دے دیں تو شرفا کی حکومت (Oligarchy) ہوگی اور یہ ممکن ہے کہ کمپنی کے مالکین (یعنی عوام) ان تینوں صورتوں کو ملا کر حکومت چلائیں ۔[۵] لاک ذاتی طور ایسی مخلوط حکومت کا قائل تھا جس میں یہ تینوں صورتیں مل جائیں ، یعنی (۱) ایک فردِ واحد کو انتظامی امور کا موروثی حق ہو ، (۲) شرفا کی ایک موروثی اسمبلی ہو اور (۳) ایک

۴۔ دیکھیے رسل کا چوتھا سالانہ خطبہ ”سیاست و فلسفہ“ (*Philosophy & Politics*) جو اس نے فرنچ ہاؤس میں نیشنل بک لیگ کے زیرِ اہتمام ۲۳ اکتوبر ۱۹۴۶ کو دیا تھا ۔

۵۔ دیکھیے لاک کی کتاب *Of Civil Government* (لندن ۱۹۲۴) ، سیکشن ۲۱۳ ۔

اسمبلی عوام کی نمائندگی کرے ۔ تاہم لاک اس صورت کو مثالی بنانے پر مصر بھی نہیں ۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ قانون سازی اور انتظامی امور کے لیے علیحدہ علیحدہ ادارے ہونے چاہییں جو کہ فی الواقع لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کریں ۔

لاک کے نظریے پر بہت سے اعتراض کیے جا سکتے ہیں ، مگر یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ اس نے فرد کو بہت اہمیت دی اور آزاد روی (Liberalism) کی حمایت کی ۔ اس کے بیشتر سیاسی تصورات ، بالخصوص ناقابلِ انتقال انفرادی حقوق ، انسان کی فطری حالت (State of Nature) اور پارلیمانی جمہوریت ، پوری اٹھارویں صدی اور انیسویں صدی کے بیشتر حصے میں نہایت مقبول اور موثر رہے اور فرانسیسی اور امریکی انقلاب کے پیش خیمہ بنے ۔

ہابس نے معاہدۂ عمرانی کی ایک شکل پیش کی ۔ اس کے ذریعے سے اقتدارِ اعلیٰ کی توضیح و تشریح کی ۔[۶] لاک نے ہابس سے قدرے اختلاف کرتے ہوئے یہ نظریہ دیا کہ اصل اقتدار یا حاکمیت عوام کی ہوتی ہے ۔ اب روسو (Rousseau) کے فکر میں ہمیں ان دونوں مفکرین کے نظریات کا امتزاج ملتا ہے ۔ ہابس سے اختلاف کرتے ہوئے روسو یہ کہتا ہے کہ انسان کی فطری حالت دراصل اس کی جنتِ گم گشتہ ہے جس میں مساوات (Equality) اور آزادی (Freedom) جیسی نعمتوں کی فراوانی تھی ۔ وہ اپنی کتاب "معاہدۂ

۶۔ مثلاً اس کا سیاسی نظریہ اس کی تجربیت پسندی سے مطابقت نہیں رکھتا یا معاہدے کی خلاف ورزی کی صورت میں حکم ران کو کیسے معزول کیا جائے یا انفرادی حقوق کا اکثریت کی حکومت سے عدم تطابق وغیرہ ۔ مزید برآں بوڈن (Bodin) ، ہابس اور میکیاولی (Machiavelli) جیسے مفکرین کے حامی یہ اعتراض بھی اٹھا سکتے ہیں کہ موثر انداز میں کاروبارِ حکومت چلانے کے لیے جس مقتدرِ اعلیٰ کی ضرورت ہے اس کا لاک کے نظریۂ سیاسی میں فقدان ہے ۔ یہاں لاک کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ بوڈن ، ہابس اور میکیاولی نے اقتدارِ اعلیٰ کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی تھی ۔ انسان کی فطرت ایسی سلیم ہے کہ لوگ خود حکمت و دانش سے کام لے کر کاروبارِ حکومت چلا سکتے ہیں ۔

عمرانی'' (Contract Social)[7] کی ابتدا ہی اس فقرے سے کرتا ہے :
''Man is born free and everywhere he is in chains'' [انسان آزاد پیدا ہوا ہے ، مگر (بعد میں) ہر جگہ وہ زنجیروں میں جکڑا ہوا ملتا ہے]۔
ہابس اور روسو انسان کی فطری حالت کے اختلاف کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ انسان ''آزاد'' تھا ۔ ہابس کے برعکس روسو انسان کو اپنی فطری حالت میں نہایت شریف اور امن پسند سمجھتا ہے ۔ لاک کی طرح وہ یہ سوچتا ہے کہ انسان نے بہتر سماجی زندگی کے لیے اپنی باگ ڈور حکم رانوں کے ہاتھ دے رکھی (یعنی مسلسل جنگ و جدل سے نجات کے لیے آمریت کو نہیں قبول کیا) ۔ پھر بھی کم از کم اٹھارویں صدی تک ہابس کا دعویٰ درست رہا ہے کہ آمریت کے سایوں میں ہی منظم و مربوط معاشرہ وجود میں آ سکتا ہے ۔ ہابس کی طرز کے معاہدے سے لوگوں کو فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں جن سے روسو کو انکار نہیں :

''اگرچہ اس حالت میں ۔ ۔ ۔ [آمریت کے تحت] انسان کو ان متعدد نعمتوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے جو کہ فطرت نے اسے عطا کی ہیں ۔ ۔ ۔ لیکن اتنی نعمتیں اس کے بدل میں حاصل بھی کر لیتا ہے ۔ اس کے احساسات پاکیزہ ہو جاتے ہیں ، اس کی روح اس درجہ بلند ہو جاتی ہے کہ اگر اس نئی حالت کا ناجائز استعمال اسے اکثر اس کیفیت (فطری حالت) سے نیچے نہ لے جائے جس سے وہ ابھرا ہے ، تو اسے ان لمحات کو مقدس جاننا چاہیے جنھوں نے اسے اس سے ہمیشہ کے لیے نجات دلا دی ہے اور اسے ایک احمق اور جاہل جانور سے عاقل و بالغ مخلوق یعنی انسان بنایا ہے ۔''[8]

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ روسو نے اپنی پہلی کتاب *Discourse* میں فطری حالت کے بارے میں جو موقف اختیار کیا تھا ، ''معاہدۂ عمرانی'' (Contract Social) میں اس کی نفی کر دی ہے اور سماجی حالت کو انسان کی فطری حالت سے بہتر گردانا ہے ۔ روسو کے سارے نظریات تناقضات کا شکار ہیں ، لیکن ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ کسی نظریے کی کامیابی کا انحصار اس کے منطقی ربط پر نہیں ہوتا ۔ ہم لاک کے نظریات

۷۔ روسو کی کتاب کا نام ہی ''معاہدۂ عمرانی'' ہے ۔

۸۔ ''معاہدۂ عمرانی'' ، حصہ اول ، باب ۸ ۔

میں بھی تناقضات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ، لیکن چونکہ وہ خارجی و سماجی حالات کے بہاؤ کے ساتھ مطابقت رکھتے تھے اس لیے انھیں قبولِ عام حاصل ہوا ۔ اس کے برعکس ایسے نظریات کی مثالیں بھی موجود ہیں جو اپنے اندر انتہائی منطقی ربط رکھتے ہیں لیکن گردشِ مہ و سال میں ، بجائے نمایاں اور اجاگر ہونے کے ، بتدریج گرد آلود ہوتے چلے گئے ، اور آج صرف علمی مباحث میں حوالے کا درجہ ہی رکھتے ہیں ۔ اپنی تمام تر منطقی صحت کے باوجود کسی طاقت ور تحریک کو جنم نہ دے سکے ۔

روسو جہاں ہابس سے اس امر پر اتفاق کرتا ہے کہ انسان اپنی فطری حالت میں آزاد تھا ، وہاں وہ چند بنیادی امور پر اس سے اختلاف بھی رکھتا ہے ۔ لاک کی طرح وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ معاہدۂ عمرانی کی وجہ سے پہلے شہری معاشرہ (Civil Society) وجود میں آتی ہے اور اس کے بعد حکومت (Government) کی تشکیل ہوتی ہے ، جب کہ ہابس کے خیال میں معاہدہ بذاتِ خود حکومت کی وجہ بنتا ہے ۔ ہابس کے خیال میں اس معاہدے کے تحت ''بہت سے لوگ ، ایک شخص یا کچھ اشخاص کے حق میں ، اپنے حقوق سے دست بردار ہو جاتے ہیں'' ۔ روسو کے نزدیک معاہدہ ''مساوی اشخاص کے درمیان باہمی ربط و ضبط کا ایک عمل ہے جو کہ ۔ ۔ ۔ بدستور مساوی حیثیت کے حامل رہتے ہیں ۔''[۹] ہابس اور روسو کے درمیان سب سے بڑا اور اہم ترین اختلاف یہ ہے کہ روسو نے معاہدۂ عمرانی کے تصور کو اپنے نظریہٗ جمہوریت کی راہ ہموار کرنے کے لیے استعمال کیا ہے ۔ ہابس سے اس نے یہ بات اخذ کر لی کہ اقتدارِ اعلیٰ ناقابلِ انتقال اور ناقابلِ تقسیم ہوتا ہے ، لیکن بجائے اسے ایک شخص یا کچھ اشخاص کی طرف منسوب کرنے کے اس نے اسے تمام لوگوں کی طرف منسوب کر دیا ۔ اقتدارِ اعلیٰ کا اظہار مجموعی ارادے (General Will) میں ہوتا ہے ۔[۱۰] اس طرح روسو ہابس اور لاک کے نظریات کو ملا کر اپنا یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ انتقال ہوتا ہے ۔ ۔ ۔

۹۔ دیکھیے مورلے (Morley) کی کتاب ''روسو'' (*Rousseau*) ، حصہ دوم ، باب ۳ ۔

۱۰۔ دیکھیے ''معاہدۂ عمرانی'' ، باب ۷ ۔

رہ سکتی ہیں ۔ یہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہابس کا نطق اور عقل کے بارے میں نظریہ ہی غلط ہے ۔ عقل اور نطق اگر انسانوں کے اندر موجود ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کی فطری حالت (جنگ و جدل کی کیفیت) انہی صفات کی وجہ سے ہے ۔ مزید برآں ماہرینِ نفسیات ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ انسانی فطرت فی نفسہٖ نہ تو اچھی ہے اور نہ بری ۔ نیک و بد کی تخصیص تو اس وقت ہوتی ہے جب وہ کسی سماج میں رہنا شروع کرتا ہے ۔

اس کے علاوہ ماہرینِ عمرانیات ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ انسان ابتدائی زندگی میں آزاد نہ تھا کیونکہ موہوم عقائد ، قبائلی روایات اور بے ہودہ رسوم و رواج نے اسے ہر جگہ غیر مرئی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا ۔ قدیم رومی

اور یونانی معاشرے میں نومولود بچوں پر والدین کو مکمل تصرف و تسلط حاصل ہوتا تھا۔ تاریخ میں ہم جتنا پیچھے کی طرف جائیں گے اتنا ہی فرد آزادی سے محروم ہوتا ہوا نظر آئے گا۔ حضرت ابراہیمؑ کے معاشرے میں نو مولود آزاد پیدا نہیں ہوا کرتے تھے (جیسا کہ روسو اور ہابس خیال کرتے ہیں) کیونکہ ان پر پورا تصرف (حتیٰ کہ قربان کرنے یا نہ کرنے کا اختیار بھی) والد کا ہوتا تھا۔

ایک اور اہم اعتراض یہ ہے کہ انسانی معاشرہ بتدریج ارتقا کے مراحل طے کرتا آیا ہے۔ تاریخ میں ہمیں کوئی ایسا دور نہیں ملتا جسے ہم قبل عمرانی (Pre-social) کہہ سکیں۔ ہم یہ کیسے تصور کر سکتے ہیں کہ تاریخ کے کسی مقام پر یکایک لوگ اتنے باشعور ہو گئے کہ اپنی فلاح و بقا کے لیے ایک معاہدہ کرنے بیٹھ گئے؟ بلکہ خود معاہدے کا تصور عمرانی ارتقا میں بہت بعد کی پیداوار ہے۔ اس کے علاوہ معاہدے کے تصور میں تین پارٹیوں کا تصور شامل ہے۔ دو معاہدہ کرنے والیں اور تیسری وہ طاقت جو خارجی ہو اور معاہدے کو نافذ کرنے کے لیے دباؤ ڈال سکے۔

ہابس کو ان تمام اعتراضات کا اندازہ تھا اور اسی لیے اس نے ''لیویاتھان'' میں یہ لکھا ہے کہ تاریخ اس کے نظریات کی توثیق نہیں کرے گی۔ وہ اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ تاریخ میں ایسے معاہدۂ عمرانی کے کوئی شواہد نہیں ملتے۔ تاہم وہ جس بات پر زور دیتا ہے وہ یہ ہے کہ کسی حکم ران اور مقتدر قوت کے بغیر امن و امان کی حالت قائم رکھنا ناممکن ہے۔ اوپر ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ معاہدۂ عمرانی ایک ایسے مفروضے کی حیثیت رکھتا ہے جس کو ہم تاریخی حقائق سے ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن ریاست اور فرد کے تعلق پر چونکہ یہ ایک نئے زاویے سے روشنی ڈالتا ہے اس لیے اس کی اہمیت سے انکار بھی نہیں۔ مذہبی لٹریچر میں ہبوطِ آدم کا قصہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اسے بھی ہم تاریخی شواہد سے ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن چونکہ بعض مذہبی حقائق کی یہ توضیح کرتا ہے اس لیے اس کی اہمیت مسلم ہے۔ اسی طرح ہابس، لاک اور روسو کا منشا بھی اس کے ذریعے سے اپنے سیاسی و عمرانی نظریات کو پیش کرنا تھا۔ فرد اور ریاست کے باہمی تعلق کو انھوں نے

اس تصور کے حوالے سے دیکھا اور اپنے اپنے انداز میں سماجی مسائل کا حل پیش کیا ۔ ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ ریاست کے عالمِ وجود میں آنے کی داستان پیش کی جائے ، بلکہ اس سے صرف ایک سیاسی و سماجی صورتِ حال کی توضیح و تشریح مقصود تھی ۔

فطری قانون (Natural Law) کی بنیاد پر پیش کیے گئے فلسفوں کے بالکل برعکس ''فرد'' کو اہمیت دینا ، اس تصور کا سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ روسو نے جس طرح سلطانیٔ جمہور یا مجموعی ارادے (General Will) کی حاکمیت کا پرچار کیا ، اس سے ایک طرف تو قومیت پرستی (Nationalism) کے بڑھتے ہوئے سیلاب میں تندی و تیزی آ گئی تو دوسری طرف انفرادی حقوق (Individual Rights) ، مساوات (Equality) اور آزادی (Freedom) جیسے سوالات پوری شدت سے سامنے آئے ۔ ہابس نے اقتدارِ اعلیٰ کو ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ انتقال بنا کر روسو کے ہاتھ میں ایک موثر ہتھیار دے دیا ، اور جب روسو نے مجموعی ارادے کو اصل حاکمیت کا سزاوار گردانا ، تو فرانس اور امریکہ کے بدلتے ہوئے سیاسی حالات میں یہ ہتھیار عملی طور پر بھی انتہائی موثر بن گیا ۔

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسلام میں حاکمیت یا اقتدارِ اعلیٰ کا تصور کیا ہے اور کس لحاظ سے یہ معاہدۂ عمرانی کے مطابق ہے اور کہاں کہاں اس سے اختلاف رکھتا ہے ۔

اگر تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلام کی آمد کا زمانہ یورپ کی نشأۃ ثانیہ سے بہت پہلے کا زمانہ ہے ۔ فکری لحاظ سے قرونِ وسطیٰ کا دور فطری قانون کے تسلط و غلبے کا دور تھا ۔ متمدن ریاستوں میں شاہوں کے الوہی حق کے تصور کی وجہ سے بدترین قسم کی آمریتیں قائم تھیں ۔ انفرادی حقوق یا شہری آزادی کا تصور بھی نہ تھا ۔ جزیرہ نمائے عرب میں کوئی ایسی مرکزی حکومت نہ تھی جس کے تحت مختلف قبائل اور متحارب گروہ منظم ہو سکتے ۔ گزشتہ انبیا کی تعلیمات فراموش کی جا چکی تھیں ۔ اگر ان تعلیمات کا وجود تھا بھی تو وہ مخصوص مذہبی لوگوں کے پاس مسخ شدہ صورت میں تھا ۔ حجاز (عرب) کا علاقہ مختلف حصوں اور قطعوں میں منقسم تھا جس میں مختلف عقیدوں اور مختلف

رسوم و رواج کے باشندے بستے تھے ۔ شہروں میں بسنے والے قبیلوں کے علاوہ اس علاقے میں آبادی کی اکثریت بدویوں کے خانہ بدوش قبیلوں پر مشتمل تھی ۔ شہروں میں بسنے والے قبیلے ہی بغرضِ تجارت دیگر علاقوں کا سفر کرتے رہتے تھے ۔ عرب کے بعض علاقے اور قبیلے ایران کی ساسانی سلطنت کے زیرِ نگیں تھے اور بعض روم کے بازنطینی قیصروں کے تابع فرمان تھے ۔ خانہ بدوش قبیلوں کے سردار شیوخ یا ملوک کہلاتے تھے ۔ روم اور ایران کی کشیدگی نے ان کی اہمیت بڑھا دی تھی ۔ چنانچہ سرحدی علاقوں کے کچھ قبائل ایران اور کچھ روم کے زیرِ اثر آ گئے تھے ۔ جزیرہ نمائے عرب کے جنوب اور جنوب مغرب میں جو علاقہ حضر موت ، یمن اور عدن پر مشتمل تھا خاصی قدیم تہذیب رکھتا تھا ۔ ایک ہزار قبل مسیح یا لگ بھگ یہاں سبا نامی ایک متمدن مملکت قائم ہو چکی تھی ۔ یہ وہی مملکت تھی جس کا ذکر یہودیوں کی مقدس کتابوں ، اشوریوں کے کتبوں اور خود قرآنِ مقدس میں حضرت سلیمان کے حوالے سے آیا ہے ۔ تاہم طلوعِ اسلام سے بہت پہلے سبا کی تہذیب تباہ ہو چکی تھی ۔[11] عرب شیوخ یا ملوک زیادہ تر اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کے گلے پالتے تھے ۔ ان کا اپنے قرب و جوار کی متمدن ریاستوں سے رابطہ مر ، قہوہ اور دیگر جڑی بوٹیوں کی برآمد کے سلسلے میں رہتا تھا ۔

۶۲۸ء میں ہرقلِ روم ، شہنشاہِ ایران خسرو پرویز ، شاہِ حبشہ نجاشی ، عزیزِ مصر ، ملک الشام حارث غسانی اور دیگر سرحدی عرب شیوخ کو پیغمبرِ اسلام محمد بن عبداللہ (صلعم) کی طرف سے عجیب نوعیت کے خطوط موصول ہوئے جن میں ان آمروں کو خدائے واحد کی ربوبیت پر ایمان لانے اور اپنی عبودیت کے اقرار کی دعوت دی گئی تھی ۔ ان مکتوبات کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ اس کائنات کا خالق اللہ ہے جو کہ آسمانوں اور زمین کی ہر شے کا بلا شرکتِ غیرے حاکم اور مدبر ہے

۱۱- سبا والوں نے مآرب کے قریب ایک بہت بڑا ڈیم بنا رکھا تھا جسے وہ عرم کہتے تھے - ۵۴۲ ع میں یہ ڈیم ٹوٹ گیا اور اس سیلِ عظیم کا باعث بنا جس نے سبا کی تہذیب کو تباہ کر ڈالا (غلام مرتضیٰ ، "تاریخ اقوامِ عالم" ، ص ۲۹۶) ۔

اور تمام انسانوں کو دیگر مخلوقات کی طرح اس کے بنائے ہوئے قانون کے آگے سر تسلیم خم کر دینا چاہیے ۔ ان مکتوبات میں کسی قسم کی سیاسی سودا بازی یا مضبوط تر سلطنت کے قیام کی تحریص و ترغیب یا دعوت سے انکار کی صورت میں فوج کشی کی دھمکی کا ذکر نہیں ۔ صرف حاکم حقیقی یعنی اللہ کی اطاعت کی صورت میں سلامتی اور اس سے روگردانی کی صورت میں محکومین پر ظلم و ستم کے گناہ کے بار کا ذکر ہے ۔

ہرقل قیصر روم نے خط کے مندرجات سن کر خاموشی اختیار کر لی اور جواب دینے کی زحمت گوارا نہ کی ۔ مصر کے عزیز نے قاصد نبوی کی عزت افزائی کی اور تحائف بھیجے ۔ عرب کے رؤسا نے مختلف جواب بھیجے ۔ یمامہ کے رئیس نے جواب میں لکھا کہ حکومت میں اس کے حصہ دار بننے کی یقین دہانی پر وہ آپ کی اطاعت کے لیے تیار ہے ۔ شام کے رئیس غسانی پر آپ کے مکتوب کا الٹا اثر ہوا اور وہ حجاز پر فوج کشی کرنے کی تیاری میں مصروف ہو گیا ۔[۱۲] حبشہ کا رئیس مسلمان ہو گیا ۔ خسرو پرویز نے حضور کے خط کو پارہ پارہ کر دیا ۔[۱۳] ۶۳۱ع عیسوی میں قاصد نبوی تجارتی قافلے کے ہمراہ چین کے شہنشاہ اعظم تائی تسونگ کے دربار میں بھی پہنچے ۔ اس وسیع و عریض سلطنت کے فرماں روا نے قاصد نبوی کا بہت احترام کیا اور کینٹن کے مقام پر مسجد بنانے کی اجازت دے دی جو آج بھی موجود ہے ۔ اس طرح شہر مدینہ سے جاری ہونے والے خطوط سے ارد گرد کی تقریباً تمام عظیم الشان اور متمدن سلطنتوں کے مقتدر اور مطلق العنان حکم رانوں کو دعوت حق پہنچی ۔

۶۱۹ع (دعوائے نبوت) سے لے کر ۶۳۲ع (حجۃ الوداع) تک اسلام کا پیغام حجاز کے گوشے گوشے تک پہنچ چکا تھا ۔ خانہ بدوش عرب قبائل ایک مرکزی قوت کے تحت منظم اور مجتمع ہو کر ایک ایسی طاقت

---

۱۲ ۔ بعد میں شام کی طرف ایک مہم بھیجی گئی جس کا مقصد شامیوں کے حملے کی افواہوں کی تحقیق تھا ۔ چنانچہ اس تفتیش سے یہ معلوم ہوا کہ وہاں کے عیسائی حملے کا ارادہ نہیں رکھتے ۔

۱۳ ۔ غلام مرتضیٰ ، کتاب مذکور ، ص ۳۲۹ ۔

کی حیثیت سے ابھر رہے تھے جس نے آنے والے چند سالوں میں اردگرد کی عظیم سلطنتوں کو زیردست کرنا تھا ۔ چنانچہ ۳۴ء تک عرب مسلمانوں کی فوجیں سلطنتِ ایران کا خاتمہ کر کے مشرق میں سندھ ، زابل (قندھار)، کابل (افغانستان) اور ترکستان کی حدوں تک پہنچ چکی تھیں ۔ شمال میں اسلامی لشکر ارمنستان (آرمینیا) میں لڑ رہے تھے اور مغرب میں شام اور مصر کی سر زمینیں سر کر چکے تھے ۔[۱۴]

اگر ہابس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو حجاز کے علاقے میں آزاد ، متحارب اور متخاصم گروہوں نے ایک شعوری معاہدہ کیا تھا ، لیکن یہ شعوری معاہدہ صرف بہتر اور پر امن عمرانی زندگی کے لیے نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد کچھ اور تھا ۔ اس معاہدے کے تحت بھی لوگ ایک مطلق العنان اور مقتدرِ اعلیٰ ہستی کے حق میں اپنے تمام حقوق سے دست بردار ہوگئے تھے ۔ اگرچہ اپنی نتیجہ خیزی کے لحاظ سے اس معاہدے نے حیرت انگیز طور پر قلیل عرصے میں اونٹوں کے بدی خوانوں کو خاک نشینی کی سطح سے اٹھا کر سطوتِ قیصر و کسریٰ کا وارث بنا دیا ، مگر یہ امر ہابس کے نظریے کے برعکس ہے کہ لوگ قبلِ عمرانی جنگ و جدل کی مسلسل کیفیت سے عاجز آ کر خالص افادی (Utilitarian) بنیادوں پر ریاستی ڈھانچے میں ڈھلتے ہیں ۔ اگر قرونِ وسطیٰ میں اسلام کی اس ابھرتی ہوئی تحریک اور اس کے پیدا کردہ نتائج کو دیکھا جائے تو فلسفۂ سیاست اور تاریخ کے طالب علم کو اس امر کا تجسس ہوتا ہے کہ اس معاہدے کی نوعیت کیا تھی جس کی دعوت پیغمبر اسلام صلعم نے نہ صرف حجاز کے اندر دی بلکہ اردگرد کی عظیم الشان ریاستوں کو بھی اپنے نادر خطوط میں اس کی ترغیب دی ۔

یہ معاہدہ دراصل ایک نہایت قدیم اور قبلِ تاریخ معاہدے کی از سرِ نو تجدید ہے جو تمام انسانوں نے اپنے خالق و حاکم کے ساتھ کیا تھا ۔ قرآن کی مابعد الطبیعیاتی تعلیمات کے مطابق خدا نے آدم سے لے کر قیامت تک پیدا ہونے والے تمام لوگوں کی ارواح کو آفرینشِ کائنات سے پہلے اپنے

---

۱۴ - ایضاً ، ص ۳۴۹ -

حضور جمع کر کے اپنی ربوبیت اور حاکمیت کا حلف اٹھوایا تھا اور کہا تھا : الست بربکم؟ تمام ارواح نے جواب دیا تھا : بلیٰ بلیٰ ! (بے شک ! بے شک !) ۔ کالبدِ خاکی میں آنے کے بعد ہر بشر کے لاشعور میں یہ معاہدہ موجود ہے اور ہر دور میں خالقِ حقیقی کے فرستادہ بندے اس کی تجدید کے لیے آتے رہے ۔ آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جنھوں نے اپنی تعلیمات میں حجاز کے اندر تمام لوگوں سے اس معاہدے کی تجدید کروائی اور اپنے مکتوبات میں حجاز کے باہر کی دنیا کو بھی اس کی دعوت دی ۔

یہ میثاقِ ازلی در اصل توحید کی روح ہے جو کہ اسلام میں سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسلام کے تصورِ حاکمیت کو سمجھنے کے لیے قرآن کی روشنی میں مندرجہ ذیل امور قابلِ غور ہیں :

(۱) اللہ اس کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے ۔

(۲) وہ نہ صرف خالقِ کائنات ہے بلکہ مدبرالامور (قرآن ۱۳ : ۲) بھی ہے ، یعنی کائنات کو عدم سے وجود میں لانے کے بعد وہ اس سے لاتعلق ہو کر نہیں بیٹھ گیا بلکہ ہر لحظہ کائنات کے اندر چھوٹی سی چھوٹی تبدیلیاں اسی کے حکم سے ہوتی ہیں ۔

(۳) وہ قادرِ مطلق ہے ، حقیقی حکم ران اور بادشاہ ہے ۔ اقتدارِ اعلیٰ اور حاکمیت اسی کی ہے ۔

(۴) اس حاکمیت اور اقتدارِ اعلیٰ میں اس کا کوئی شریک نہیں ۔

(۵) وہ اگرچہ ایک غیر مرئی اور غیر محسوس ہستی ہے ، تاہم وہ انسانوں کے معاملات سے لاتعلق اور بے نیاز بھی نہیں ۔ ان کی راہ نمائی اور ہدایت کے لیے وہ اپنے احکام بذریعہ وحی نازل کرتا ہے جس سے تمام قوانینِ اخلاق و ریاست (شریعت) کا صدور ہوتا ہے ۔

(۶) اس کی حاکمیت اور اقتدار کائنات کی تمام جہتوں میں پھیلا ہوا ہے ۔ وہ نہ صرف بے جان مادے ، اجرامِ سماوی ، تمام ذی روح مخلوقات کا خالق و حاکم ہے بلکہ انسان جیسی ذی شعور مخلوق کا بھی خالق و حاکم ہے ۔

(۷) جس طرح کائنات کے دیگر شعبوں میں وہ عدل و انصاف سے حکومت کر رہا ہے ، ویسے ہی اس نے عدل و انصاف کی بنیاد پر انسان کے لیے قوانین نازل کیے ہیں ۔

(۸) وہ براہِ راست انسانوں سے رابطہ نہیں رکھتا بلکہ اس مقصد کے لیے وہ اپنے منتخب بندوں کو ہر قوم میں بھیجتا ہے ۔ چنانچہ ان کی اطاعت خدا کی اطاعت کے مترادف ہوتی ہے ۔

یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ قرآنی مابعد الطبیعیات میں خدا خالقِ کائنات بھی ہے اور مدبرالامور بھی ہے ۔ اس تدبیرِ امر کے لیے وہ ہر شے پر وحی نازل کرتا ہے ، یعنی تمام اشیا اپنے وظائفِ طبعی ادا کرنے میں خدا ہی کے مقرر کردہ قوانین کی پابندی کرتی ہیں ۔ چاند کا نقص و کمال ، ہواؤں کا چلنا ، سورج کا فروزاں رہنا ، موسموں کا الٹ پھیر ، شب و روز کا سلسلہ — سب اسی کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ہیں ۔ اس نقطۂ نظر سے ایک پتھر فضا میں اچھالے جانے پر جب زمین کی طرف گرتا ہے تو وہ بھی خدا ہی کی اطاعت کرتا ہے کیونکہ اس نے کشش و جذب کا جو قانون مقرر کر رکھا ہے وہ اس کی پابندی کرتا ہے ۔ سمندر میں پانی کا ایک دھارا ایک، سمت میں بہتا ہے او اس کے بالکل متصل ایک دوسری رو اس کے متخالف سمت میں جاتی ہے اور دونوں کی ایک دوسرے میں آمیزش نہیں ہوتی ۔ ہوائیں بادلوں کو دوش پر اٹھائے خشک سالی کے مارے ہوئے کسی علاقے کی طرف جاتی ہیں اور وہاں برسنے والا پانی مردہ زمین میں زندگی کے آثار پیدا کر دیتا ہے اور ہر سمت سبزہ و گل کی افزائش ہو جاتی ہے ۔ بادل جب گرجتے ہیں تو وہ علانیہ اس کی تسبیح کرتے ہیں جب کہ ملائکہ خفیہ طور پر اس کی تحمید کرتے ہیں ۔ اس لحاظ سے ساری کائنات مسلم ہے کیونکہ فطرت کی انتہائی شورش آسا قوتوں سے لے کر خاک کے حقیر ذروں تک سب غیر مشروط طور پر حاکم و خالق کے سامنے سرنگوں ہیں ، اور جب وہ اپنے طبعی وظائف ادا کر رہے ہوتے ہیں تو دراصل اسی کی اطاعت یا تسبیح کر رہے ہوتے ہیں ۔ وحی ایک کثیر الجہت عمل ہے جو ساری کائنات میں فطری قوانین کل حیثیت سے جاری و ساری ہے ۔ شہد کی مکھی

جب اپنا چھتا تعمیر کر رہی ہوتی ہے تو اسے الٰہی وحی کے ذریعے راہ نمائی مل رہی ہوتی ہے۔ چونکہ ساری کائنات خدا کے قوانین کے عین مطابق چل رہی ہے اور ان سے سرِ مو انحراف نہیں کر سکتی، اس لیے ہمیں کائنات میں عدل اور توازن نظر آتا ہے۔

انسانوں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ ان کو اطاعت و انکار دونوں کا اختیار دیا گیا ہے۔ لوگوں کی راہ نمائی کے لیے انہی کی زبان و افکار میں ایک ضابطہ اور قانون بذریعہ پیغمبر نازل کیا گیا ہے۔ اگر لوگ بلا چون و چرا اور غیر مشروط طور پر اس کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیں تو وہ بھی دیگر کائناتی مظاہر کی طرح ''مسلم'' ہو جائیں گے (لیکن ان کا درجہ بلند ہوگا کیونکہ یہ شعوری اور ارادی اطاعت ہوگی)۔ انحراف کی صورت میں خدا کا ضابطۂ سزا ان پر لاگو ہو جائے گا، مگر خدائے رحمان کی ان نعمتوں سے بدستور متمتع ہوتے رہیں گے جو اس نے سب کے لیے یکساں کر رکھی ہیں۔ سزا و جزا کے معاملات یومِ حساب کے بعد اخروی زندگی میں طے کیے جائیں گے۔

یہاں تک تو قرآن کی مابعدالطبیعیات ایک غیر محسوس خدا کی، جو کہ مقتدرِ اعلیٰ اور مدبرالامور ہے، حاکمیت کو اپنے مخصوص رنگ میں بیان کرتا ہے، مگر انسانوں کے لیے جب خدا کا قانون مرئی اور محسوس صورت میں سامنے آ جاتا ہے تو لوگوں پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس انسان کے آگے بلا چون و چرا، بغیر لاگ لپیٹ اور بغیر کسی شرط کے سرِ تسلیم خم کر دیں جو کہ حاکمِ حقیقی کا منتخب فرستادہ ہے۔ اس کی اطاعت حاکمِ حقیقی کی اطاعت سمجھی جائے گی اور اس سے رو گردانی حاکمِ حقیقی سے بغاوت متصور ہوگی۔

انسانی فطرت کا یہ ایک خاصہ ہے کہ وہ پرستش کے لیے کسی نہ کسی شے کو اپنے سامنے محسوس طور پر موجود پانا چاہتی ہے۔ مجوسیوں کی آتش پرستی کا سبب بھی یہ تھا کہ وہ جس غیر مرئی حقیقتِ مطلقہ پر یقین رکھتے تھے اس کی صفات کی بہترین نمائندگی آتش کی صفات کرتی تھیں۔ ہندو برہما کو حقیقتِ مطلقہ تسلیم کرتے تھے مگر رفتہ رفتہ ان کے اندر بت پرستی رواج پکڑ گئی کیونکہ برہما کا مجرد تصور ان کے ذوقِ

پرستش کے لیے ناکافی تھا ۔ قبلِ اسلام کے عرب بھی ایک اللہ کو مانتے تھے مگر اپنی مادی صورتِ حال میں وہ اس کی نمائندگی کے لیے مختلف بت بنا بیٹھے تھے ۔ اسلام میں بھی جو تصور حاکمِ حقیقی اور مقتدرِ اعلیٰ کا دیا گیا ہے وہ انسان کے دائرۂ احساس سے ماورا ہے ۔ حضرت ابراہیم نے جس طرح چاند ، ستاروں اور سورج کو اپنا معبود سمجھنے کے بعد خدا کا تصور قائم کیا تھا وہ محض ایک مجرد اور عقلی تصور تھا جو کہ حسی ادراک سے بہت بلند تھا ۔ اسلام میں انسانی فطرت کے اس پہلو کو مدِ نظر رکھا گیا ہے ۔ ایک طرف شرک کو بدترین گناہ کہا گیا ہے ، تو دوسری طرف مسلمانوں کے ذوقِ عبودیت کی تسکین کے لیے کچھ مادی حوالے بھی رکھے ہیں تاکہ لوگ خدا کی تجریدی وحدت کے متعلق ہی حیران و سرگرداں نہ رہیں ۔ سب سے پہلا محسوس و مرئی حوالہ پیغمبرؐ کی ذات ، دوسرا قرآن ، تیسرا کعبہ اور چوتھا حجرِ اسود ہے ۔ پیغمبرؐ کی ذات سے والہانہ عقیدت اور حد سے سوا احترام اگرچہ پرستش کی حدود کو نہیں چھوتا لیکن انسان کے داخلی اور نفسیاتی تقاضوں کی مکمل تشفی کا باعث ہوتا ہے ۔ قرآن ایک واحد مرئی شے ہے جس کے ذریعے مقتدرِ اعلیٰ اور بندے کے درمیان من و تو کا رشتہ قائم ہوتا ہے اور بندہ اپنے آپ کو اس کے سامنے حاضر پاتا ہے ۔ کعبہ دنیا کی تمام عمارتوں میں سب سے زیادہ مقدس ہے ۔ خدا کو اپنی ورا الوراء حیثیت میں گارے اور پتھر سے بنی ہوئی دیواروں کی احتیاج مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے ، لیکن لوگوں کے ذوقِ عبودیت کی تسکین کے پیشِ نظر اس نے ایک عمارت کو اپنا گھر قرار دیا اور اس کی دیواروں ، اینٹوں اور اس کے پورے ماحول کو مقدس و مبارک بنا دیا تاکہ دور دراز سے لوگ اپنے جذبۂ عبودیت کی نفسیاتی تسکین و تشفی کے لیے کھنچے کھنچے چلے آئیں اور اس کے گرد طواف کریں ۔ حجرِ اسود بظاہر ایک معمولی سا کالا پتھر ہے ، مگر در حقیقت انسان کے (مذکورہ بالا) میثاقِ ازلی کی علامت ہے جو کہ تمام انسانوں کے لاشعور کی گہری تہوں میں پوشیدہ ہے ۔ روایت ہے کہ یہ پتھر جنت سے آیا تھا ۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ حجرِ اسود ارضی الاصل نہیں ۔ یہ خارجی فضا سے ایک شہاب الثاقب کی حیثیت سے زمین پر گرا تھا ۔

اس پر لوگ ہاتھ رکھ کر اپنے میثاقِ ازلی کی تجدید کرتے ہیں اور اس کو چومنے سے اپنے اس جذبۂ عبادت کی تسکین کرتے ہیں جس میں خوف، طمع، والہانہ پن، عقیدت اور اطاعت کے احساسات باہم دگر ملے ہوئے ہوتے ہیں ۔ اسلام میں اگر ان محسوس و مرئی حوالوں کو غیر معمولی اہمیت اور تقدس نہ دیا جاتا تو مذہب بھی مابعدالطبیعیات کی طرح ایک روکھا پھیکا فکری نظام بن کر رہ جاتا اور عامۃ الناس کی باطنی زندگی کے عمیق ترین جذبوں تک رسائی نہ پا سکتا ۔

قبلِ اسلام کے عرب کی معاشرتی زندگی کا ضمناً ذکر اوپر آ چکا ہے ۔ عرب لوگ مختلف متحارب گروہوں اور قبیلوں میں منقسم تھے ۔ جنگ و جدل اور منتقمانہ کارروائیوں کا سلسلہ نسلاً بعد نسل جاری رہتا ۔ ہجرت کے بعد جب پیغمبرِ اسلام صلعم یثرب (مدینہ) میں قیام پذیر ہوئے تو انھوں نے پہلا سماجی کام یہ کیا کہ مدینہ کے انصار اور مہاجرین میں بھائی چارا (مواخاۃ) پیدا کیا، لیکن مدینہ کی آبادی صرف انصار پر ہی مشتمل نہ تھی بلکہ شہر کی اطراف میں یہودیوں کی آبادی بھی پھیلی ہوئی تھی ۔ یہ تین قبیلے تھے، بنو قینقاع، بنو نضیر اور قریظہ ۔ عام یہودیوں کی طرح یہ یہودی قبائل بز دل اور جنگ و جدل سے پہلو تہی کرنے والے نہ تھے بلکہ نہایت دلیر اور شجاع تھے ۔ انھوں نے اپنی حفاظت اور دفاع کے لیے مضبوط قلعے اور برج بھی تعمیر کر لیے تھے ۔[15] پیغمبرِ اسلام صلعم کے مدینہ آنے سے پہلے یہودیوں کے مقابلے میں انصار بہت کم زور ہو چکے تھے ۔ اس کی وجہ جنگِ بعاث تھی جس میں انصار کے دونوں قبیلوں اوس اور خزرج نے آپس کی خوں ریز عداوت کی وجہ سے بہت نقصان اُٹھایا تھا ۔ مزید برآں یہودیوں کی بھی ہمیشہ حکمتِ عملی یہ رہی تھی کہ انصار کبھی متحد نہ ہو سکیں ۔ مدینہ کی اس سیاسی و سماجی فضا کے پیشِ نظر حضور صلعم نے سب سے پہلے انصار کے اپنے اندر اتحاد پیدا کیا اور اس کے بعد مدینہ کے یہود اور انصار دونوں کو بلا کر ایک معاہدہ تحریر کروایا جو عرب کی سیاسی و سماجی

۱۵- شبلی نعمانی، ''سیرۃ النبیؐ''، ۱/۲۸۳ ۔

زندگی میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ یہ قبائلی زندگی سے امتِ مسلمہ کی تشکیل کی طرف پہلا قدم تھا ۔ اس معاہدے کی اہم شرائط حسبِ ذیل ہیں :

(۱) خون بہا اور فدیہ کا طریقہ جو پہلے سے چلا آتا تھا اب بھی قائم رہے گا ۔

(۲) یہود کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی اور ان کے مذہبی امور سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا ۔

(۳) یہود اور مسلمان باہم دوستانہ برتاؤ رکھیں گے ۔

(۴) یہود یا مسلمانوں کو کسی سے لڑائی پیش آئے گی تو ایک فریق دوسرے کی مدد کرے گا ۔

(۵) کوئی فریق قریش کو امان نہ دے گا ۔

(۶) مدینہ پر کوئی حملہ ہوگا تو دونوں فریق شریکِ یک دیگر ہوں گے ۔

(۷) کسی دشمن سے ایک فریق صلح کرے گا تو دوسرا بھی صلح میں شریک ہوگا ، لیکن مذہبی لڑائی اس سے مستثنیٰ ہوگی ۔

مندرجہ بالا شرائط شبلی نعمانی نے ابنِ ہشام میں مذکور تفصیلی معاہدے کے خلاصے کے طور پر بیان کی ہیں ،[۱۶] لیکن معاہدے کا ایک اہم پہلو یہ بھی تھا کہ متنازعہ امور میں آنحضرت صلعم کی طرف رجوع کیا جائے گا اور ان کے فیصلے کو حتمی سمجھا جائے گا ۔[۱۷] حسن عسکری نے اس معاہدے کی اہمیت پر ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے :

''یہ معاہدہ جو آنحضرت صلعم نے مدینہ کے مختلف گروہوں کے درمیان کروایا تھا ، ان عظیم ترین کامیابیوں میں سے ہے جو ان کی قوتِ فیصلہ ، دور اندیشی اور سیاسی تدبر کی شاہد ہیں ۔ یہ تحریر ، اگر ہم اس کی صحت پر یقین رکھیں ، چار غیر معمولی کامیابیوں کو ظاہر کرتی ہے ۔ اولاً یہ کہ اس کی رو سے مدینہ میں آنحضرتؐ نے پیغمبر کے علاوہ ایک ایسے

---

۱۶ - ایضاً ، ص ۱/۲۸۴ ۔

۱۷ - حسن عسکری ، *Society and State in Islam* ، ص ۴۹-۵۰ ۔

منصب اور مقتدرِ اعلیٰ کی حیثیت اختیار کر لی جو مدینہ کے مہاجرین ، یہود اور غیر مسلم اور غیر جانب دار گروہوں کے لیے یکساں طور پر قابلِ قبول تھی ۔ ثانیاً یہ کہ مختلف گروہوں اور قبیلوں کی اس نئی تنظیم کو تشخص اور وحدت دینے کی ضرورت تھی ۔ اس ضمن میں معاہدے میں شامل لوگوں کو 'دستاویز کے لوگ' کہا گیا ۔ بلا تخصیصِ نسل و مذہب اس میں تمام وہ لوگ شامل تھے جنھوں نے اس معاہدے کی شرائط قبول کیں جس کی بنیادی شرط یہ تھی کہ پیغمبرؐ کی حاکمیت اور اختیار کو تسلیم کیا جائے ۔ ثالثاً یہ کہ 'دستاویز کے لوگوں' کو امہ (Community) کا نام دیا گیا جو قبائل کی نئی تنظیم اور وحدت تھی ۔ خاص طور پر ان مہاجرین کو اس دستاویز کے تحت متعدد اور مختلف گروہوں میں سے ایک گروہ بنا دیا گیا جو خود کو قبل ازیں ایسی امت سمجھتے تھے جس میں غیر مسلموں کی گنجائش نہ تھی ۔ تاہم آنحضرتؐ کے مقتدرِ اعلیٰ ہونے کی وجہ سے ان کو مرکزی حیثیت حاصل تھی ۔ رابعاً یہ معاہدہ آنحضرتؐ کی سیاسی اور فوجی ذہانت کی شہادت دیتا ہے ۔ اس معاہدے کی شرائط سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے پیشِ نظر قریش کے ساتھ فیصلہ کن جنگ کا امکان تھا ، اور انھیں یہ پتا تھا کہ اگر انصار اور مہاجرین کے ساتھ دیگر گروہوں اور قبیلوں کو شامل نہ کیا گیا تو جنگ میں کامیابی ناممکن ہے ۔"[۱۸]

معاہدۂ عمرانی کا جو تصور ہابس نے پیش کیا تھا اگر اس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو مدینہ کے متحارب قبائل نے شعوری اور ارادی طور پر یہ معاہدہ محض اس لیے کیا تھا کہ وہ جنگ و جدل کی حالت سے نجات پا کر ایک بہتر سماجی زندگی کے خواہاں تھے ۔ مزید برآں یہود کو یہ اندازہ بھی تھا کہ مکہ کے قریش کسی وقت بھی حملہ آور ہو سکتے تھے ۔ اندرونی خلفشار اور بیرونی حملے[۱۹] کے امکان کے پیشِ نظر مدینہ

۱۸- ایضاً ، ص ۵۱ ۔

۱۹- مدینہ کے قبائل کو اس سے قبل یمن کے سلطان سے جنگ کا تلخ تجربہ تھا ۔ اس جنگ کے نتیجے میں وہ ایک طویل عرصہ تک قلعہ بند رہے ۔ بعد ازاں یہودی عالموں کی حکمتِ عملی سے یمنی فوجیں ہار جیت کے فیصلے کے بغیر واپس چلی گئی تھیں ۔ مزید تشریح کے لیے ملاحظہ ہو ڈاکٹر طٰہٰ حسین ، ''نقوشِ سیرت''/ترجمہ حافظ رشید احمد ، ص ۱۰۵ - ۱۰۶ ۔

کے لوگوں کو بچاؤ کی ایک ہی راہ نظر آ رہی تھی اور وہ یہ تھی کہ اسلام کی ابھرتی ہوئی طاقت کا سہارا لیا جائے ۔ آنحضرت صلعم نے بھی جس سیاسی تدبر اور فوجی دور اندیشی سے کام لیا وہ تاریخ میں عدیم المثال ہے ۔ اشاعتِ اسلام کے وسیع تر مفاد کے لیے انھوں نے مدینہ کے تمام قبائل کو اپنے پرچم کے نیچے منظم کر لیا ۔ قبائل کی اس تنظیمِ نو کو امت کا نام دیا گیا ۔ اس میں اگرچہ غیر مسلم قبائل بھی مساوی حیثیت سے شریک تھے تاہم آنحضرت صلعم کی مرکزی حیثیت ہونے کی وجہ سے اسلام کے پھیلنے کے امکانات بہت زیادہ تھے ۔ بعد کے واقعات و حالات نے یہ ثابت کر دیا کہ آنحضرت صلعم کی حکمتِ عملی انتہائی موزوں اور بر وقت تھی ۔ اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو مدینہ کے قبائل سے معاہدہ وسیع تر اسلامی ریاست کا سنگِ بنیاد ہے ۔ اس وقت اس کی نوعیت اگرچہ سراسر افادی تھی لیکن آنحضرت صلعم کی دور رس نگاہوں نے دیکھ لیا تھا کہ اسلام کے مستقبل کا انحصار اسی پر ہے ۔

مدینہ اور اس کے نواح میں آباد قبائل بھی مسلسل جنگ وجدل سے عاجز آ چکے تھے ۔ ان کی سماجی زندگی کافی حد تک ہابس کی قبلِ عمرانی حالتِ جنگ سے ملتی تھی ۔ اس صورتِ حال میں انھوں نے شعوری طور پر یہ محسوس کیا کہ اگر ایک مقتدرِ اعلیٰ کو وہ تمام فیصلوں کا حق دے دیں تو ان کی سماجی زندگی بہت محفوظ اور بہتر ہو سکتی ہے ۔ مدینہ کے یہود سے معاہدہ اسی چیز کی نشان دہی کرتا ہے ۔ اپنی نتیجہ خیزی کے اعتبار سے یہ معاہدہ تو ہابس کے معاہدۂ عمرانی کے مطابق ہے ، تاہم اپنی نوعیت اور روح کے اعتبار سے مختلف ہے ۔ ہابس کے معاہدۂ عمرانی میں ایک آمرِ مطلق کے ہاتھ میں تمام لوگ اپنی باگ ڈور دے دیتے ہیں اور کسی انفرادیِ حق کا دعویٰ نہیں کرتے ۔ آنحضرت صلعم نے جو معاہدہ کیا تھا اس میں اگرچہ مرکزی حیثیت انھی کی تھی اور تمام معاملات میں انھی کا فیصلہ آخری سمجھا جاتا تھا ، تاہم اس کی رو سے لوگوں کی آزادی سلب نہیں کی گئی ۔ اس کے علاوہ اس معاہدے میں اقتدارِ اعلیٰ پیغمبرؐ کو دیا گیا ہے جو بظاہر فیصلے اپنی مرضی سے کرتا ہے لیکن در حقیقت اس کے تمام اعمال و افعال کا منبع و مصدر

وحیِ الٰہی ہے ۔ اس لحاظ سے ہابس کے مطلق العنان حکمران سے جو قباحتیں پیدا ہو سکتی ہیں وہ مدینہ کے اس ابتدائی معاشرے میں پیدا نہ ہوئیں ۔ اس کے برعکس پیغمبرؐ کی حکمت و تعلیم سے بلند ترین اخلاق فضائل پیدا ہوئے ۔ ایک طرف لوگوں کو پیغمبرؐ کے توسط سے کائنات کے حاکمِ حقیقی کی غیر مشروط اطاعت کی تعلیم دی گئی تو دوسری طرف بہتر اور آزاد زندگی گزارنے کے ڈھنگ بھی سکھائے گئے ۔

ہابس کے فکر میں سماجی ارتقا کو سمجھنے کی ہمیں تھوڑی سی بصیرت ضرور ملتی ہے ، لیکن اس کا ذہن وحیِ الٰہی سے نشو و نما پانے والے معاشرے کے محاسن تک نہ پہنچ سکا ۔ اس کی نظر صرف ان ظاہری فوائد تک پہنچ سکی جو ایک آمرِ مطلق کی مرکزی حیثیت سے حاصل ہوتے ہیں ، لیکن ان معائب کا جائزہ نہ لے سکی جو بادشاہوں کی مطلق العنانیت سے پیدا ہوتے ہیں ۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ آمروں کی انا کی تسکین کے لیے ہزاروں لاکھوں انسانوں کو جنگ کی آگ میں دھکیل دیا جاتا رہا اور ان کی خود غرضیوں کی وجہ سے سماجی بے انصافیوں اور ظلم و جور کے ایسے سلسلے شروع ہوئے جو صدیوں پر پھیلے ہوئے ہیں ۔ اس کے برعکس اسلام نے پیغمبر صلعم کی ذات کو اگرچہ غیر مشروط طور پر واجب الاطاعت قرار دیا ہے ، تاہم اصل اور حقیقی اقتدار خدا کی طرف ہی منسوب کیا ہے ۔ اس طرح معاہدۂ عمرانی کی طرح کے فوائد کے علاوہ جو سب سے بڑا فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان کائنات کے مقتدرِ اعلیٰ کی عبودیت کا اقرار کرنے کے بعد تمام ارضی غلامیوں سے نجات پا جاتا ہے ۔

معاہدۂ عمرانی کی اس شکل میں جو جان لاک نے پیش کی انسان کے بنیادی اور فطری حقوق پر زور دیا گیا ہے ، لیکن تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ بات ڈھکی چھپی نہیں کہ لاک کے نظریے سے بہت پہلے اسلام نے انسانی جان کے احترام ، جائیداد اور ملکیت ، آزادی اور انسانی وقار کو انسان کے فطری حقوق کے طور پر تسلیم کیا تھا : "تمھاری جانیں ، تمھارے مال ، اور تمھارا وقار سب اتنے ہی مقدس ہیں جتنا کہ آج کا دن

(یعنی حج کا دن) ۔"[۲۰] جان و مال اور وقار کے اس فطری حق میں البتہ ایک استثنا ہے اور وہ یہ کہ اگر اسے راہ حق میں قربان کرنے کا موقع آ جائے تو انسان کو ان سے برضا و رغبت دست بردار ہو جانا چاہیے۔[۲۱] اسی طرح آزادی کے حق کو بھی نہایت اہمیت دی گئی ہے ۔ حد یہ ہے کہ دین کی اشاعت کے معاملے میں جبر و اکراہ کی ممانعت کی گئی ہے اور دوسرے مذاہب کے احترام کی ہدایت کی گئی ہے ۔ ابو داؤد میں روایت ہے کہ مدینہ کے نواح میں ایک دفعہ چند مشکوک افراد کو گرفتار کر لیا گیا ۔ جمعہ کے وعظ میں سے کسی نے کھڑے ہو کر ان کی گرفتاری کی وجوہ دریافت کیں ۔ آنحضرت صلعم نے متعلقہ عمال سے استفسار کیا کہ ان پر کیا الزام ہے ۔ تسلی بخش جواب نہ ملنے پر آنحضرت صلعم نے انھیں فوراً رہا کر دیا ۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اسلام میں بغیر جواز کے گرفتاری جائز نہیں ۔ امام خطابی نے بھی گرفتاری کے لیے دو صورتوں کا ذکر کیا ہے : (ا) عدالت میں الزام ثابت ہو جانے کے بعد ، (ب) تفتیش کے لیے گرفتاری ان دو صورتوں کے علاوہ اسلام میں گرفتاری کا کوئی جواز نہیں ۔ آنحضرت صلعم نے محض الزام کی بنیاد پر کسی کو گرفتار کرنا جائز نہیں سمجھا ۔ وہ ہمیشہ دونوں فریقوں کے دلائل سننے اور شہادتوں کا جائزہ لینے کے بعد فیصلہ صادر فرماتے تھے ۔[۲۲]

روسو کی بصیرت ہابس اور لاک سے زیادہ گہری تھی ۔ اس نے کسی شخص یا اشخاص کے بجائے مجموعی ارادے کو حاکمیت اور اقتدار کا سرچشمہ سمجھا اور ریاست کے تمام افراد کے درمیان مساوات اور ان کی

۲۰- حجۃ الوداع ، ابن ہشام ، ص ۳۸۹ ۔

۲۱- یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لاک کی طرح اسلام بنیادی حقوق کو ناقابل انتقال (Inalienable) نہیں قرار دیتا ۔ تاہم یہ امر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ بنیادی حقوق سے دست برداری صرف راہ خدا میں جائز ہے کسی انسان یا گروہ کے لیے نہیں ۔

۲۲- ابو الاعلیٰ مودودی/ترجمہ خورشید احمد ، *The Islamic Law and Constitution* ، ص ۲٦٦ - ۲٦۷ ۔

آزادی اور وقار پر زور دیا ۔ اس کے خیالات اگرچہ ہابس اور لاک کی بہ نسبت اسلامی مزاج سے قریب تر ہیں ، تاہم وحیِ الٰہی کی راہ نمائی سے محروم ہونے کی بنا پر روسو اصل حقیقت کا ادراک نہ کر سکا اور ارادۂ جمہور کو ہی مقتدرِ اعلیٰ سمجھ بیٹھا ۔ اس نے یہ بات محسوس نہ کی کہ اکثر اوقات جمہور کے فیصلے جذبات کی پھیلتی ہوئی رو کے تحت ہوتے ہیں اور متوازن نہیں رہ سکتے ۔ ان کے جذبات و اعمال کو قابو میں رکھنے کے لیے ایک بالا تر قانون کی ضرورت ہے ۔

اسلام نے جو تعلیمات ریاست اور اس کے انتظام کے بارے میں دی ہیں ان سے ایک ایسی جمہوریت کا تصور ابھرتا ہے جس کی اساس اطاعتِ الٰہی ہے ۔ اسی لیے اسلامی ریاست کے حکام کو مقتدرِ اعلیٰ (Sovereign) نہیں بلکہ خلیفہ یا نائب (Vicegerent) کہا گیا ہے ۔ کائنات کا اصل مقتدرِ اعلیٰ اور مدبر الامور خدا ہے ۔ جس سر زمین پر اس کے احکام کا نفاذ ہوگا وہاں مطلق العنان بادشاہ یا حکم ران نہیں بلکہ اس کے نائب ہوں گے ۔ نیابت یا خلافت کا منصب حکومت کرنے والے ایک شخص یا متعدد اشخاص کے لیے ہی مخصوص نہیں بلکہ اسلامی ریاست کا ہر مسلمان شہری خدا کا نائب ہے ۔ آنحضرت صلعم کی حدیث ہے : ''تم میں سے ہر شخص حکم ران ہے اور خدا کے سامنے اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ ہے ۔'' اس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر مسلمان خدا کا خلیفہ ہے اور وہ کسی طرح بھی دوسرے خلیفے سے کم تر نہیں ۔

اسلام کے اس تصورِ خلافت سے مندرجہ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں :

(الف) اسلامی معاشرے میں رنگ و نسل ، سماجی حیثیت اور حسب و نسب کے حوالے سے کسی قسم کا طبقاتی فرق برداشت نہیں کیا جا سکتا ۔ تمام لوگ مساوی حقوق اور آزادی کے مالک ہیں ۔ برتری کی صرف ایک بنیاد ہے اور وہ ہے تقوی اور ایمان ۔

(ب) اسلامی معاشرے میں کسی شخص یا اشخاص کی اہلیت اور قابلیت کا تعین اس کے پیشے ، سماجی مقام یا نسلی بنیاد پر ہرگز نہیں کیا جائے گا ۔ ادنیٰ پیشے اور کم رتبے کے لوگ بھی اپنی استعداد اور صلاحیتوں کی بنیاد پر اعلیٰ ترین

مرتبوں تک پہنچ سکتے ہیں ۔ تاریخِ اسلام میں کئی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ غلاموں اور ان کی آل اولاد کو فوجی افسر اور صوبوں کے گورنر مقرر کیا جاتا رہا ہے ، کفش دوزوں نے ائمہ کے جلیل القدر مناصب حاصل کیے اور پارچہ فروش ماہرینِ قانون اور مفتی بن گئے اور آج بھی ان کے نام احترام اور عقیدت سے لیے جاتے ہیں ۔

(ج) اسلامی ریاست میں آمریت کو برداشت نہیں کیا جا سکتا ، یعنی کسی حاکم کو یہ حق نہیں کہ وہ اقتدار کو ورثے میں منتقل کرے یا مطلق العنان ہو جائے ۔ خلیفۂ وقت کو تمام مسلمان (بلکہ خلفائے الٰہی) محض انتظامی سہولتوں کے لیے اپنا حاکم تسلیم کرتے ہیں ، ورنہ اس میں اور ایک عام مسلمان میں کوئی بنیادی فرق نہیں ۔ اس لیے اس کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے منصب کو غلط استعمال کر کے غیر ذمہ دار حرکتیں کرنے لگے ۔ اگر ایسا ہو جائے تو مسلمانوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے اقتدار سے ہٹا دیں ۔ (اس معاملے میں لاک اور روسو کے نظریات اسلامی نظریۂ جمہوریت کے قریب تر ہیں ۔)

(د) اسلامی ریاست میں ہر شخص کو مکمل آزادیٔ رائے حاصل ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ، کیونکہ ہر مسلمان ذاتی طور پر خلافتِ الٰہی کا امین ہے ۔ خدا کی عبودیت کا اقرار کرنے کے بعد تمام مسلمان مساوی حیثیت کے حامل ہو جاتے ہیں ۔ ان میں سے چونکہ ہر ایک خدا کے سامنے جواب دہ ہے ، اس لیے اسے یہ حق حاصل ہے کہ تمام معاملات کے بارے میں بلا خوف و خطر اظہارِ رائے کرے ۔[۲۳]

اب ہم ہابس ، لاک اور روسو کے معاہدۂ عمرانی اور اسلام کے تصورِ اقتدارِ اعلیٰ کا بخوبی موازنہ کر سکتے ہیں ۔ اس میں کوئی شک

۲۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ایضاً ، ص ۱۵۷ - ۱۶۰ ۔

نہیں کہ کسی مقتدرِ اعلیٰ کے تصور کے بغیر ریاست کا وجود قائم نہیں کیا جا سکتا ۔ ہابس کے سامنے صرف وہ افادی پہلو تھا جو ایک آمرِ مطلق کی مرکزی حیثیت سے افراد کے منتشر مجموعے کو ایک ریاست کی شکل دیتا ہے ۔ لاک نے اس کے نظریے کی خامیوں کو رفع کرنے کے لیے کچھ ترامیم کیں لیکن آمریت کی لعنت سے انکار نہ کر سکا ۔ روسو نے آمریت سے چھٹکارا پانے کے لیے جمہور کی آمریت تسلیم کر لی ۔ لیکن حقیقت تک کسی کا ذہن رسائی نہ پا سکا کہ کائنات میں مقتدرِ اعلیٰ صرف خدا کی ذات ہے ۔ لاک اور روسو کے نظریات نے مغرب میں جو انقلاب بپا کیے ان کے برے پہلوؤں سے سب لوگ آگاہ ہیں ۔ اس کے برعکس آنحضرت صلعم نے مدینہ میں جو معاشرہ قائم کیا تھا اس کے سنہرے پہلوؤں اور دور رس اثرات سے بھی تاریخ کے طالب علم بخوبی آگاہ ہیں ۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر کائنات کے حاکمِ حقیقی کے علاوہ اقتدارِ اعلیٰ کسی شخص ، گروہ یا مجموعی ارادے کی طرف منسوب کیا جائے گا تو اس سے فساد اور قباحت پیدا ہوگی ۔

قطب الدین احمد شاہ ولی اللہ دہلوی

سوانح اور اہم تصانیف

مسرت عابد/سید قلبِ عابد

اٹھارویں صدی عیسوی سیاسی اعتبار سے برصغیر کے مسلمانوں کے لیے عہدِ زوال کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یہ وہ دور تھا جب مغلوں کی سلطنت کا شیرازہ بکھر چکا تھا اور پورا ملک بتدریج بد امنی اور طوائف الملوکی کی لپیٹ میں آتا جا رہا تھا ۔ فرخ سیر ، محمد شاہ رنگیلا اور شاہ عالم کے ہندوستان جیسے سیاسی اور معاشرتی ماحول میں قطب الدین احمد شاہ ولی اللہ جیسی گہری بصیرت ، وسیع علم اور بے مثال جرأت رکھنے والی شخصیت کا ظہور یقیناً حیران کن ہے ۔ اس تاریک زمانے میں نشو و نما پانے کے باوجود شاہ ولی اللہ ایک مفکر و مبصر کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں جو ''ماحول کی ساری بندشوں سے آزاد ہو کر سوچتا ہے ۔''[1]

شاہ ولی اللہ نے ہندوستانی معاشرے کے لیے ایک ہمہ گیر صالح اور مفید اساس وضع کی ۔[2] ان کی اس سیاسی و مذہبی تحریک کا مقصد برصغیر کے سیاسی حالات بہتر بنانا اور اسلام کا احیا کرنا تھا تا کہ برصغیر کے مسلمانوں کی انفرادیت برقرار رکھتے ہوئے انہیں خلافتِ راشدہ کے زمانے کی جانب لے جایا جائے ۔ شاہ ولی اللہ کی یہ تحریک ظاہراً صرف برصغیر کے مسلمانوں کی فلاح کے لیے چلائی گئی ، لیکن در اصل اس سوچ

۱۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی ، ''تجدید و احیائے دین'' ، ص ۸۹ ۔

۲۔ عبیداللہ سندھی ، ''شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک'' ، ص ۲۰ ۔

میں تمام انسانوں کا مفاد پنہاں تھا ۔ یہ ایک ایسی ہمہ گیر تحریک تھی جس نے تاریخ پر صحیح معنوں میں دور رس نتائج مرتب کیے ۔ شاہ ولی اللہ نے اس تحریک کو جو تصور دیا اس کی بنیاد اس امر پر تھی کہ ''بد اخلاق و نا اہل بادشاہوں اور امیروں کی جگہ مسلمان عوام لیں ۔''[3] شاہ ولی اللہ نے برصغیر کے مسلمانوں کی تہذیبی ، سیاسی ، معاشی اور تاریخی ضروریات کے مطابق اسلامی تشکیلِ نو کرنے کی کوشش کی ۔[4] ان کا مقصدِ حیات برصغیر کے مسلمانوں کے مختلف گروہوں میں وحدت پیدا کرنا تھا ۔ انہوں نے صدیوں کے جمے ہوئے تعصبات کے بند توڑ کر ہر مسئلہٴ زندگی پر تحقیقانہ و مجتہدانہ نگاہ ڈالی[5] ، اور مسلمانوں کے اخلاق و روحانی انحطاط کا سدِ باب کرنے کی کوشش کی ۔ ایک طرف انہوں نے مسلمانوں کو ''قرآن فہمی کی نعمتِ عظمیٰ عطا کی''[6] ، تو دوسری جانب ان کی اولاد نے ایک ایسا نظام قائم کیا جو انیسویں صدی کی مذہبی کشمکش میں مسلمانوں کے لیے ایک ڈھال کا کام دیتا رہا اور جس کی بنا پر مسلمان سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ دینی انحطاط کا شکار ہو جانے سے بچ گئے ۔ ہندوستان پر یورپ کے سیاسی اقتدار سے پہلے شاہ ولی اللہ کا کام مکمل ہو چکا تھا[7] ، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس سیلاب کے بند ٹوٹنے پر مغلوں کا تخت و تاج بہ گیا وہاں ''تسبیح و سجادہ تو سلامت رہے ۔''[8] برصغیر میں عام مسلمانوں کی بیداری کی تحریک کا سرچشمہ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات ، شاہ عبدالعزیز کے وعظ و ارشاد اور شاہ اسمٰعیل و سید احمد شہید کے جہاد سے پھوٹتا ہے ۔[9] شاہ ولی اللہ نے جس نئے ہندوستان کا

۳- ایضاً ، ص ۲۳ -

۴- قاضی جاوید ، ''افکارِ شاہ ولی اللہ'' ، ص ۱۹۸ -

۵- سید ابوالاعلیٰ مودودی ، کتاب مذکور ، ص ۸۰ -

۶- شیخ محمد اکرام ، ''رودِ کوثر'' ، ص ۵۳۳ -

۷- مناظر احسن گیلانی ، ''تذکرۂ شاہ ولی اللہ'' ، ص ۲۷ -

۸- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۳۳ -

۹- عبیداللہ سندھی ، کتاب مذکور ، ص ۲۳ -

تصور پیش کیا ۔ شاہ عبدالعزیز نے اس تصور کو عام مسلمانوں کے لیے عام فہم بنایا اور ان کی زبان میں اس کی تلقین کی ۔ شاہ اسمٰعیل اور سید احمد شہید نے اس تصور کے مطابق ایک جماعت بنائی جس نے عملاً جہاد کا راستہ اختیار کیا ۔ جس وقت مغلوں کے ہاتھوں سے ان کی سلطنت نکل رہی تھی وہ محض اپنی عیش کوشی اور راحت طلبی کی بنا پر مرہٹوں ، روہیلوں اور انگریزوں کے سامنے سر ِ تسلیم خم کرتے جا رہے تھے ۔ یہ ولی اللہی تحریک کا ہی اثر تھا کہ کچھ جاں نثار سید احمد کی قیادت میں ''اپنے گھروں سے سینکڑوں میل دور ، بالا کوٹ کی پہاڑیوں میں پروانہ وار اپنی جان پر کھیل رہے تھے'' ۔[۱۰] شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کو نہ صرف یہ کہ ایک نئی روحانی اور اخلاق زندگی سے روشناس کرایا بلکہ عقائد و خیالات کا ایک ایسا مثالی و جامع نظام مرتب کیا جس نے مسلمانوں کے لیے بحیثیت ایک قوم کے روحانی بنیادیں فراہم کیں ، جس سے ''اسلامی روح ایک بار پھر نکھر آئی'' ۔[۱۱]

شاہ ولی اللہ ۲۱ فروری ۱۷۰۳[۱۲] (بروز چہار شنبہ ۱۱۱۴ھ[۱۳]) کو دہلی کے ایک ایسے علمی گھرانے میں پیدا ہوئے جو اپنے ذوق ِ تبحر کی بنا پر مشہور تھا ۔ ان کے والد شاہ عبدالرحیم[۱۴] کا شمار اعلیٰ پائے کے

۱۰- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۳۳ ۔

۱۱- رشید احمد ، ''مسلمانوں کے سیاسی افکار'' ، ص ۲۱۱ ۔

۱۲- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۳۴ ۔

۱۳- عبیداللہ سندھی ، کتاب مذکور ۔

۱۴- شاہ عبدالرحیم (۱۰۵۲ - ۱۱۳۱/۱۶۴۴ - ۱۹ - ۱۷۱۸) ۔ ''انفاس العارفین'' میں شاہ ولی اللہ نے اپنا شجرہ اس طرح لکھا ہے : ''فقیر ولی اللہ بن شیخ عبدالرحیم بن شہید وجیہ الدین بن معظم بن منصور بن احمد بن محمود بن قوام الدین عرف قاضی قادن بن قاضی قاسم بن قاضی کبیر عرف قاضی بدہ بن عبدالملک بن قطب الدین بن کمال الدین بن شمس الدین مفتی بن شیر ملک بن محمد عطا ملک بن ابوالفتح ملک بن عمر حاکم ملک بن عادل ملک بن فاروق بن جرجیس بن احمد بن محمد شہر یار بن

علما میں ہوتا تھا ۔ شاہ ولی اللہ کی علمی ترقیوں اور طبعی نشو و نما میں ان کی تربیت اور تعلیم کو بڑا دخل تھا ۔ ''انفاس العارفین'' میں شاہ ولی اللہ نے اپنے والد کے جو حالات رقم کیے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وہ بڑے معتدل مزاج بزرگ تھے ۔ ابتدا سے ان کا رجحان نقش بندی مکتب کی طرف تھا ، لیکن دیگر نقطہ ہائے نظر کے بارے میں کسی تعصب کا اظہار نہ کرتے تھے ۔ شاہ ولی اللہ ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اکثر مسائل میں حنفی مذہب کے مطابق عمل کرتے تھے ، مگر جہاں حنفی مسلک کے مقابلے میں حدیثِ رسول یا وجدان کے تحت دوسرے مسلک قابلِ ترجیح نظر آتے تو انھیں قبول کر لیتے ۔[۱۵] شاہ ولی اللہ کی ایک نمایاں خصوصیت ان کی جامعیت ہے ، یعنی وہ اختلافی مسائل میں ایسا راستہ ڈھونڈھتے ہیں جس پر فریقین متفق ہو سکیں ۔ یہ خصوصیت شاہ عبدالرحیم سے انھیں ورثے میں ملی تھی ۔ عالم گیر نے اپنی تخت نشینی کے بعد جن علما کو ''فتاوئ عالم گیری'' کی تدوین کے لیے جمع کیا ان میں شاہ عبدالرحیم دہلوی بھی شامل تھے ۔[۱۶] شاہ عبدالرحیم نے دہلی میں ایک مدرسہ قائم کیا ہوا تھا جس کا نام ''مدرسۂ رحیمیہ'' تھا ۔ یہ اپنے درسِ نظامی کی بنا پر خاص شہرت رکھتا تھا ۔ شاہ ولی اللہ کی ابتدائی تعلیم اسی مدرسے میں ہوئی ۔ آپ نے پانچ برس کی عمر سے مکتب جانا شروع کیا ۔[۱۷]

بارہ سال کی عمر میں شاہ ولی اللہ اس مدرسے سے فارغ التحصیل ہوئے اور اپنے والد کی وفات کے بعد اس مدرسے کو سنبھال لیا ۔ بارہ سال تک آپ درس و تدریس سے منسلک رہے ۔ ولی اللہ کے فکر و نظر کے زاویوں

عثمان بن ماہان بن ہمایوں بن قریش بن سلیمان بن عفان بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب'' (محمد سرور ، ''ارمغانِ شاہ ولی اللہ'' ، ص ۴۷۵) ۔

۱۵- امام ولی اللہ ، ''انفاس العارفین'' ، اردو ترجمہ سید محمد فاروق القادری ، ص ۱۵۷ ۔

۱۶- گو کہ ایک اختلافی نوٹ کی بنا پر وہ اس سے جلد ہی علیحدہ ہو گئے (''انفاس العارفین'' ، ص ۵۷) ۔

۱۷- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۴۱ ۔

پر ان کے والد کی گہری چھاپ ہے ۔ اکثر معاملات میں انھوں نے اپنے والد کے شروع کیے ہوئے کام کو آگے بڑھایا اور اسے تحریری صورت میں پیش کیا ۔[18] شیخ عبدالرحیم کی وفات کے بعد شاہ ولی اللہ نے برِصغیر میں کسی اور سے باقاعدہ درس نہیں لیا ۔ تاہم انھوں نے اپنی تعلیم کا سلسلہ اس طرح منقطع نہ ہونے دیا کہ بیشتر فارغ وقت مطالعہ میں بسر کرتے ۔ ۱۷۳۱ میں شاہ ولی اللہ نے حج کی غرض سے حجاز کا سفر اختیار کیا ۔ یہ حج اپنے اثرات کی بنا پر آپ کے لیے خاصا اہم ثابت ہوا ۔ وہاں انھیں مقامی علما سے ملنے کا موقع ملا ۔ جن علما سے انھوں نے رجوع کیا ان میں وفد اللہ ابن شیخ محمد بن سلیمان المغربی اور شیخ ابو طاہر سرِ فہرست تھے ۔ اول الذکر سے شاہ ولی اللہ نے حدیث کی سند لینے کے علاوہ فقہ ، ادب اور تفسیر میں بھی روشنی حاصل کی ۔ شیخ ابو طاہر[19] ابن عربی کے فلسفے پر عبور رکھتے تھے ۔ دونوں کے افکار میں خاصی مماثلت تھی ۔[20]

۱۸- شیخ عبدالرحیم خود صاحبِ تصنیف نہیں تھے (قاضی جاوید ، کتاب مذکور ، ص ۶۴) ۔

۱۹- شیخ ابراہیم کووی کے صاحب زادے شیخ کووی ابن تیمیہ کے نظریات کے زبردست حامی تھے ۔

۲۰- دونوں کا سلسلۂ تلمیذ جلال الدین دوانی پر جا کر مل جاتا تھا ۔ شاہ ولی اللہ اپنے بارے میں اپنے رسالے ''فنِ دانش مندی'' میں لکھتے ہیں : ''فقیر ولی اللہ بن عبدالرحیم کہتا ہے کہ اس خاکسار نے فنِ دانش مندی اپنے والد سے سیکھا ۔ انھوں نے مرزا محمد زاہد بن قاضی اسلم سے یہ فن سیکھا ۔ انھوں نے ملا محمد فاضل سے ۔ انھوں نے ملا محمد یوسف قراباغی سے ۔ انھوں نے مرزا جان سے ۔ انھوں نے ملا محمود شیرازی سے ۔ انھوں نے ملا جلال الدین دوانی سے ۔ انھوں نے اپنے والد اسعد بن عبدالرحیم اور ملا مظہر الدین گازرونی سے ۔ ان دونوں نے ملا سعد الدین تفتازانی اور سید شریف جرجانی سے ۔ انھوں نے قطب الدین رازی سے ۔ انھوں نے اور ملا سعد الدین تفتازانی دونوں نے قاضی عضد سے ۔ انھوں نے ملا زین الدین سے ۔ انھوں نے قاضی بیضاوی سے اور ان کی سند کا سلسلہ جو کتبِ تاریخ میں مشہور و معروف ہے شیخ ابوالحسن اشعری تک جاتا ہے'' (محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۳۹۸) ۔

حجاز کے اس سفر کے دوران میں شاہ ولی اللہ مکہ و مدینہ میں ایک نئی تحریک سے روشناس ہوئے ۔ یہ وہ تحریک تھی جس نے عرب دنیا میں اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے شروع میں ایک انقلاب برپا کر دیا ۔ یہ وہابی تحریک تھی ۔ گو کہ شیخ محمد ابن الوہاب اور شاہ ولی اللہ کی سوانح سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی ملاقات حجاز میں ہوئی یا نہیں ۔ تاہم خلیق احمد نظامی کے مرتب کردہ شاہ ولی اللہ کے مکاتیب کے حوالے سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ حجاز میں چلائی جانے والی اس اصلاحی تحریک سے واقف تھے اور سمجھتے تھے کہ یہ تحریک اسلام کی تمدنی زندگی سے بدعات کو خارج کرنے کے لیے مخصوص تھی ۔[۲۱]

وطن واپسی[۲۲] پر شاہ ولی اللہ نے مدرسہ رحیمیہ میں ، جو اس وقت تک برصغیر میں علومِ حدیث کا مخزن اور حنفی فقہ کا اہم ترین مرکز بن چکا تھا، تدریس کا کام کم کر دیا ۔ صرف علم الحدیث پر درس دینے کی ذمہ داری اپنے پاس رکھ کر باقی علوم کی تعلیم دیگر علما کے سپرد کر دی ۔ اب ان کے اصل کام کی ابتدا ہوئی ، یعنی یہ زمانہ تالیف و تصنیف کے اعتبار سے زرخیز ترین دورِ حیات تھا ۔ شاہ ولی اللہ نے محنت[۲۳] ، حسنِ تدبیر اور ذہنی صلاحیتوں کی بدولت چند سالوں میں اتنا

۲۱- اسی بنا پر کچھ ناقدین نے شاہ ولی اللہ اور ان کے بعد سید احمد شہید کی مذہبی تحریکوں کو وہابی تحریک کا نام دینے کی کوشش کی ، لیکن خلیق احمد نظامی رائے دیتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور وہابی تحریک کے بعض مقاصد میں مماثلت ہونے کے باوجود اسے ایک تحریک قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

۲۲- ۱۷۳۳ء بمطابق ۱۱۴۵ھ ۔

۲۳- شاہ عبدالعزیز ''مقالاتِ طریقت'' میں فرماتے ہیں : ''اپنے کام میں اس انہماک سے مشغول ہوئے کہ اشراق کے بعد جو بیٹھ جاتے تو دوپہر تک نہ زانو بدلتے نہ کھجلاتے'' (شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۵۰) ۔

کام کر لیا کہ دوسروں سے اس کا عشرِ عشیر بھی مکمل نہ ہوتا۔۲۴ سیاسی انقلابات کے اعتبار سے وہ ایک نہایت پُر آشوب دور تھا ، جس میں ذہنی سکون ناپید تھا ۔ اس کے باوجود شاہ ولی اللہ ان مصنفین کی صفِ اول میں نظر آتے ہیں جن کی کتابیں تعداد اور معیار دونوں میں قابلِ قدر ہیں ۔۲۵ علومِ شرعیہ میں شاید ہی کوئی علم ہو جس پر ان کی کوئی گراں مایہ تصنیف موجود نہ ہو ۔ تفسیر ، حدیث ، تصوف ، فقہ ، تاریخ ، علم الکلام ، غرض یہ کہ علومِ اسلامی کی کوئی شاخ نہیں جسے آپ نے سیراب نہ کیا ہو ۔ شیخ محمد اکرام نواب صدیق حسن خان کے اس قول کہ ''اگر وجودِ او در صدرِ اول و در زمانۂ ماضی می بود امام الائمہ و تاج المجتہدین شمردہ می شد'' کے حوالے سے لکھتے ہیں : ''ہم شاہ صاحب کو محض اپنی کم ہمتی اور تقلید پسندی سے امام نہیں کہتے ۔ ورنہ جہاں تک علمی تبحر ، دماغی قابلیت ، مجتہدانہ نظر ، سلیم الخیالی اور اشاعتِ کتاب و سنت کے سلسلے میں عظیم الشان قومی اور مذہبی خدمات کا تعلق ہے دنیائے اسلام میں بہت ہی کم بزرگ ہوں گے جن سے آپ پیچھے رہے ہیں ''۔۲۶

شاہ ولی اللہ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بیک وقت حکیم و متکلم بھی تھے ، مفسر و محدث اور مجتہدِ فقہ بھی ۔ علمِ تصوف پر ان کی گہری نظر تھی اور ایک عالمِ نفسیات کی طرح وہ انسانی نفس کی باریکیوں سے واقف تھے ۔ عملاً وہ ایک صوفی اور صاحبِ مسند و ارشاد بزرگ تھے ۔ ان دینی علوم کے ساتھ ساتھ ''حکمتِ عملی'' پر جسے آج عمرانیات کہا جاتا ہے انہیں پورا عبور حاصل تھا ۔ اس ضمن میں انھوں نے اپنی کتابوں میں اجتماعی ، معاشی ، تاریخی اور سیاسی مسائل پر بڑی تفصیل سے بحثیں کی ہیں ۔۲۷ ان کے اسلوب کی ایک نمایاں ترین خصوصیت یہ ہے

۲۴- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۵۱ ۔

۲۵- رشید احمد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۳ ۔

۲۶- شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۵۱ ۔

۲۷- محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۴ ۔

کہ وہ ہر موضوع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے ، مثلاً عمرانیات و نفسیات کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے وہ ایک وجودی حکیم نظر آتے ہیں ، جو کہ مادی اشیا کے وجود کو حقیقی سمجھتا ہے،[۲۸] جب کہ جہاں وہ ایک صوفی و مرشد کی مسند پر بیٹھتے ہیں تو بے تکلف اولیا کی کرامات بیان کرتے ہیں ، طالبانِ سلوک کے لیے وظائف تجویز فرماتے اور تعویذات دینے کے طریقے بتاتے ہیں ۔[۲۹]

لیکن شاہ ولی اللہ کی علمی عظمت یقیناً محض اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے ہر موضوع کے لیے ایک خاص حکیمانہ انداز اختیار کیا ، یا تفسیر القرآن ، علومِ حدیث و فقہ ، تصوف ، ملی و سیاسی تاریخ ، عمرانیات اور اپنے دور کے اہم معاملات پر تفصیلات فراہم کیں ، بلکہ ان کا اصل کام یہ ہے کہ مسلمانوں کے علوم و فنون میں ''جو رطب و یابس جمع ہوگیا تھا اس کا جائزہ لیا ۔ ہر علم میں جو مختلف فیہ مسائل پیدا ہو گئے تھے اور لوگ اصل چھوڑ کر بس ان میں ہی الجھ کر رہ گئے تھے ان کو حل کیا ۔ پھر ایک علم کا دوسرے علم سے اور اہلِ علم کے ایک گروہ کا دوسرے گروہ سے جو تضاد و نزاع چلا آتا تھا اسے سلجھایا اور اس طرح مسلمانوں کی علمی و فکری وراثت کو اس کے داخلی تناقضات سے پاک کرکے اس میں ایسی وحدت و ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی کہ بعد میں آنے والے اس وراثت کو اپنی فکر و عمل کی اساس بنا سکیں ۔''[۳۰]

شاہ ولی اللہ نے اپنی ساٹھ سال کی زندگی میں مختلف علوم پر جو گراں مایہ تصانیف چھوڑی ہیں ان میں ''فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن'' ، ''فوز الکبیر فی اصول التفسیر'' ، ''حجۃ اللہ البالغہ'' ، ''الخیر الکثیر'' ، ''البدور البازغہ'' ، ''ازالۃ الخفأ'' ، ''عن خلاصۃ الخلفأ'' ، ''قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین'' ، ''تفہیمات الٰہیہ'' ، ''انفاس العارفین'' ، ''فیوض الحرمین'' ، ''الطاف القدس'' ، ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید'' ،

۲۸- ایضاً ، ص ٦ ۔

۲۹- ایضاً ، ص ۵ ۔

۳۰- ایضاً ، ص ۳ - ۴ ۔

''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' ، ''تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیا'' ، ''اسرار المکتوم فی اسباب تدوین العلوم'' ، ''الدر الثمین'' ، ''چہل حدیث'' ، ''النوادر من الحدیث'' ، ''سطعات'' ، ''القول الجمیل'' ، ''ہمعات'' ، ''سمعات'' ، ''لمعات'' ، ''الخیر اللطیف'' ، ''رسالۂ دانش مندی'' ، ''وصیت نامہ'' ، ''مکتوبِ مدنی'' ، ''حسن العقیدہ'' ، ''مصفیٰ'' ، ''مسویٰ'' شامل ہیں ۔ ان میں سے چند ایک کا سرسری جائزہ مندرجہ ذیل ہے ۔

''فتح الرحمٰن''۔ شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں سب سے زیادہ اہم قرآن کریم کا فارسی ترجمہ ہے ۔ اس ترجمے سے عوام پر قرآن فہمی کے دروازے کھل گئے ۔ شاہ ولی اللہ نے حج سے واپس آنے کے پانچ سال بعد یہ کام سر انجام دیا ۔ اس ترجمے کی خوبی یہ ہے کہ اس میں مقدار ، تعمیم اور تخصیص عربی کے بالکل مشابہ ہے ، اگرچہ بعض اوقات بعض مقامات پر ناظرین کی آسانی کے لیے اس شرط کو نظر انداز کیا گیا ہے ۔[31] اس کی مختصر شرح بہت فوائد کی حامل ہے اور شارح نے جس نظر اور فکر سے قرآن کو سمجھا ہے یہ اس کا صحیح عکس ہے ۔[32] شاہ صاحب نے نہ صرف قرآن کا ترجمہ کیا بلکہ اس مسئلے کے علمی پہلوؤں پر ایک رسالہ لکھا اور ''مقدمہ فی ترجمۃ القرآن مجید'' میں قرآن کے مترجموں کی رہ نمائی کے لیے کار آمد ہدایتیں درج کیں ۔

''الفوز الکبیر''۔ قرآن کے صحیح مطالعے کے لیے شاہ ولی اللہ نے کتاب ''فوز الکبیر'' تصنیف کی ۔ ان کی یہ فارسی تصنیف جواب نہیں رکھتی ۔ اس کتاب کے چار باب ہیں ، جن میں علومِ قرآنی اور مطالعۂ قرآن کے مختلف پہلوؤں پر تبصرہ کیا ہے ۔[33] اصولِ تفسیر کے بیان میں شاہ ولی اللہ نے قرآنی مطالب اور علوم کو پانچ علوم میں تقسیم کیا ہے ۔ آپ کی یہ تقسیم ہمیں تفسیر کی بڑی سے بڑی کتابوں میں بھی نہیں ملتی ۔ وہ علوم یہ ہیں : علمِ احکام ،

۳۱۔ غلام حسین جلبانی ، ''شاہ ولی اللہ کی تعلیم'' ، ص ۱۰ ۔

۳۲۔ مولانا عبیداللہ سندھی ، ''الہام الرحمٰن'' ، ص ۲۷ ۔

۳۳۔ شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۵۴ ۔

علمِ مناظرہ ، علمِ تذکیر بالاء اللہ ، علمِ تذکیر بایام اللہ اور علمِ تذکیر بالموت و ما بعد ۔[۳۴] اس تفسیر میں مسئلۂ نسخ پر بھی مجتہدانہ نظر ڈالی گئی ہے اور آیاتِ منسوخہ چار سے زیادہ تسلیم نہیں ہیں ۔

''حجۃ اللہ البالغہ''۔ شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' ہے ، جس میں شریعت کے حقائق و اسرار بیان کیے گئے ہیں ۔ مقدمے میں بتایا گیا ہے کہ محدثین کے مختلف طبقے اور علمِ حدیث کے مختلف پہلو کون سے ہیں ۔ نیز اس میں اس امر سے بھی بحث کی گئی ہے کہ مذہبِ اسلام کے عقائد و احکام کے پیچھے کیا مصلحتیں ہیں ۔ گویا مقصدِ تحریر یہ بتانا تھا کہ اسلام کے تمام احکام کسی نہ کسی دینوی یا روحانی مصلحت پر مبنی ہیں ۔[۳۵] اس کتاب میں انسانی معاشرے کی ابتدا سے لے کر کامل معاشرے تک کے مختلف مراحل سے بحث کی گئی ہے ۔ پھر ان ادوار میں جو مختلف سیاسی تقاضوں پر روشنی ڈال کر بادشاہ کے اوصاف و شرائط ، نیز خلافت کی ضرورت کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے ۔[۳۶] نواب صدیق حسن خان نے اس کے بارے میں اپنی کتاب ''اتحاف النبلاء'' میں لکھا ہے : ''اگرچہ یہ کتاب علمِ حدیث کے متعلق نہیں ہے لیکن اس میں حدیثوں کی کافی تشریح کی گئی ہے اور ان کی حکمتیں اور اسرار بیان کیے گئے ہیں ۔ یہ کتاب اپنے فن میں یکتا ہے ۔''[۳۷]

''الخیر الکثیر''۔ شاہ ولی اللہ کی ایک کتاب ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں : ''اس کتاب کا نام میں نے 'الخیر الکثیر' رکھا ہے اور اسے 'خزائن الحکمۃ' کا لقب دیا ہے ۔ اس میں علومِ حکمت ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ کتاب میں حکمت کے دس خزانے ہیں ۔''[۳۸] یہ کتاب مختصر ہونے کے

۳۴۔ غلام حسین جلبانی ، کتاب مذکور ، ص ۱۳ ۔

۳۵۔ شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۶۸ - ۵۶۹ ۔

۳۶۔ رشید احمد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۳ ۔

۳۷۔ محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۹۹ ۔

۳۸۔ ایضاً ، ص ۳۱۳ ۔

باوجود جامع ہے ۔ اس میں اسلامی ریاست کے اصول بھی زیرِ بحث آئے ہیں ۔[۳۹]

''البدور البازغہ''۔ شاہ ولی اللہ کی اس مشہور تصنیف کا موضوع حکمت ہے ۔[۴۰] اس میں اسرارِ شریعت کے ساتھ بعض سیاسی مسائل کی توضیح کی گئی ہے ۔[۴۱]

''ازالۃ الخفا عن خلاصۃ الخلفا''۔ فارسی زبان میں شاہ ولی اللہ کی یہ ایک نہایت ضخیم کتاب ہے ۔ اس میں خلافت سے متعلق ان کے افکار رقم کیے گئے ہیں ۔ جس میں خصوصیت کے ساتھ خلافت اور خلفائے راشدین کی حیثیت سے بحث ہوئی ہے ۔[۴۲] گو کہ موضوع کے اعتبار سے یہ کتاب نزاعی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے پیشِ نظر ، بقول شاہ ولی اللہ ، ''بدعتِ تشیع'' کا رد ہے ، لیکن اس ضمن میں انھوں نے شریعتِ حقہ کے اصول و مبادی کے متعلق بھی ایسے امور بیان فرمائے ہیں کہ جن کی اپنی ایک مستقل حیثیت ہے ۔[۴۳]

''تفہیمات الٰہیہ''۔ اس کتاب کا کچھ حصہ عربی میں ہے اور کچھ فارسی میں ۔ بیشتر تصوف کے مسائل سے متعلق ہے ۔ اس کے علاوہ بھی موضوع ہیں ، مثلاً تفہیمات جزو اول کی تفہیم ۶۶ میں آپ نے اپنے عہد کے مسلمانوں کے مختلف طبقوں کو خطاب کیا ہے اور ان میں جو مختلف خرابیاں پیدا ہوگئی تھیں ان کی نشان دہی کی ہے ۔[۴۴]

''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف''۔ شاہ ولی اللہ نے اس عنوان سے تحریر کردہ مختصر عربی کتاب میں ان اختلافات کی نشان دہی کی ہے جو مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں ۔ خاص طور پر یہ بتایا گیا ہے کہ فقہی

۳۹۔ رشید احمد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۳ ۔
۴۰۔ محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۲۶۹ ۔
۴۱۔ رشید احمد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۴ ۔
۴۲۔ ایضاً ، ص ۲۱۴ ۔
۴۳۔ محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۲۸۰ ۔
۴۴۔ ایضاً ، ص ۳۵۸ ۔

احکامات میں صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں اختلاف کے کیا اسباب تھے ۔ یہ کتاب آنحضرت کے عہد سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک فقہ کی تدوین ، کتبِ حدیث کی فراہمی اور مختلف مذاہبِ فقہی کے آغاز کی ایک نہایت دلچسپ ، منصفانہ اور پر از معلومات تاریخ ہے ۔۳۵

''عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید''۔ تقلید اور اجتہاد کے موضوع پر اس کتاب کے چار باب ہیں جن میں اجتہاد کی قسموں ، مجتہد کی خصوصیات ، مجتہدین کے مدارج وغیرہ کی تفصیلات موجود ہیں ۔ اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ''شاہ ولی اللہ کسی نہ کسی شکل میں اجتہاد کو جاری مانتے ہیں'' ۔۳۶

''انفاس العارفین''۔ اس کتاب میں شاہ ولی اللہ نے اپنے خاندانی حالات تحریر کیے ہیں جو ان کے والد شاہ عبدالرحیم اور تایا شیخ ابو الرضا اور ان کے اجداد کے سوانح پر مشتمل ہے ۔ ''انفاس العارفین'' در اصل مختلف رسائل کا مجموعہ ہے ۔ تصوف کے کئی مسائل بھی ضمناً آئے ہیں ۔

''فیوض الحرمین''۔ شاہ ولی اللہ کو حج کے دوران جو روحانی مکاشفات و مشاہدات ہوئے ان کی یہ کتاب ان پر ہی مشتمل ہے ۔ اس میں مختلف موضوعات زیرِ بحث آئے ہیں ، مثلاً ، ایک مکاشفہ کی صورت میں ، عقیدۂ وحدت الوجود پر بحث کی گئی ہے ۔ چوتھے مشاہدے میں ''تدلی (تجلی)'' سے بحث کی گئی ہے ۔

''قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین''۔ فارسی میں تحریر شدہ اس کتاب میں خلافت اور خلفائے راشدین کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے ۔ اس کتاب سے ان کے سیاسی تصورات کی وضاحت ہوتی ہے ۔۳۷

''الطاف القدس''۔ تصوف کے مسائل سے متعلق ایک کتاب ہے ۔

''الدر الثمین فی مبشرات النبی کریم'' میں ایسی چالیس احادیث جمع کی گئی ہیں جو خواب میں انھیں بتائی گئیں ۔

۳۵۔ شیخ محمد اکرام ، کتاب مذکور ، ص ۵۵۹ ۔

۳۶۔ محمد سرور ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۷ ۔

۳۷۔ رشید احمد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۴ ۔

''چہل حدیث''۔ عوام کے لیے جو مختصر احادیث کی کتب مرتب فرمائیں ان میں سے ایک تھی ۔

''النوادر من الحدیث''۔ اس میں عجیب اور غیر معمولی احادیث جمع کی گئی ہیں ۔

''مصفیٰ''۔ شاہ ولی اللہ امام مالک کے مرتب کردہ سب سے قدیم مجموعہ حدیث ''موطا'' کے بڑے مداح تھے ۔ ''موطا'' کی شرح کا نام ''مصفیٰ'' ہے ۔

''المسویٰ''۔ ''موطا'' کی عربی زبان میں شرح ہے ۔

''القول الجمیل'' میں بیعت کے طریقے ، فائدے ، قادریہ ، چشتیہ نقشبندیہ سلسلوں کے افکار اور صاحبِ بیعت کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں ۔

''لمعات''۔ علمِ تصوف پر تحریر کردہ کتاب ہے ۔

''تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیا''۔ عربی میں ہے ۔ اس میں شاہ ولی اللہ نے قرآن میں بیان شدہ انبیائے کرام کے قصص کے رموز تحریر کیے ہیں ۔

''رسالہ' دانش مندی''۔ استاد شاگرد کو کس طرح پڑھاتا ہے ۔ اس موضوع پر فارسی میں شاہ ولی اللہ کا تحریر کردہ رسالہ ہے ۔ اس میں آپ نے اپنا سلسلہ' تلامذہ بھی لکھا ہے ۔

''اسرار المکتوم فی اسباب تدوین العلوم''۔ اپنے اس مختصر عربی رسالے میں شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں میں مروجہ علوم کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے ۔ نیز بتایا ہے کہ یہ علوم کب مدون ہوئے ، ان کا ارتقا کس طرح عمل میں آیا ۔

شاہ ولی اللہ کی تصانیف کی فہرست بہت طویل ہے ۔ مولانا رحیم بخش دہلوی کی ''حیاتِ ولی'' کے مطابق ان کی تعداد پینتالیس ہے ۔ اکثر کتابیں عربی میں ہیں ۔ سید ابو الحسن ندوی ''حضرت شاہ ولی اللہ صاحب بحیثیت مصنف الفرقان'' میں لکھتے ہیں : ''شاہ پہلے ہندوستانی مصنف ہیں جن کی عربی تصانیف ادبی غلطیوں سے پاک ہیں اور بعض میں اصل زبان کی سی روانی اور قدرت اور ادبائے عرب کی سی عربیت ہے ۔''[۴۸] مناظر احسن

۴۸۔ قاضی جاوید ، کتاب مذکور ، ص ۸۷ ۔

گیلانی اس بارے میں رقم طراز ہیں کہ شاہ ولی اللہ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے اپنی عبارتوں میں زیادہ تر "صاحب جوامع الکلم النبی الخاتم" کی طرز میں گفتگو کی ہے ۔ حتی الوسع وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مدعا کا اظہار ان ہی لغات اور انہی محاوروں میں کریں جو لسان نبوت اور زبان رسالت سے خاص تعلق رکھتے ہیں ۔ ان سے پہلے کسی نے عبارت کے اس ڈھنگ کی طرف توجہ نہیں دی ۔ ان کے بعد بھی اس کی تقلید آسان نہیں ۔۴۹

المختصر شاہ ولی اللہ برصغیر کے مسلمانوں میں ایک انقلابی روح بیدار کرنے کے لیے تقریباً ستائیس اٹھائیس سال۵۰ تصنیف و تالیف کے اس سلسلے میں لگاتار مصروف رہے ۔ ان کا مقصد صرف اور صرف ایک تھا کہ مسلمانوں کی تہذیب کی نشأۃ ثانیہ کے لیے ہر ممکنہ قدم اٹھایا جائے ۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے جو طویل جد و جہد کی وہ بلاشبہ جہاد کے زمرے میں آتی ہے ، ایک ایسا جہاد جو قلم سے کیا گیا ۔

۴۹- مناظر احسن گیلانی ، "تذکرہ شاہ ولی اللہ" ، ص ۲۶۴ -
۵۰- ایضاً ، ص ۲۷۰ -

اقبال کا ایک نادر مکتوب

رحیم بخش شاہین

علامہ اقبال ایک شاعر اور فلسفی تھے ۔ اس کے باوجود وہ شروع ہی سے مسلمانوں کے اجتماعی معاملات میں عملاً دلچسپی لیتے رہے ۔ ۱۹۰۵ء میں اقبال تعلیم کے سلسلے میں یورپ گئے تو وہاں لندن میں چند محب وطن اور اسلام دوست احباب کی قائم کردہ نیم سیاسی تنظیم "پان اسلامک سوسائٹی" میں شرکت اختیار کی ۔ یورپ سے واپس آئے تو مسلم لیگ قبل ازیں قائم ہو چکی تھی اور ان کے بعض قریبی احباب اس میں شامل ہو چکے تھے ۔ اس لیے اقبال بھی مقامی مسلم لیگ میں شامل ہو گئے ۔ کچھ عرصہ تحریک خلافت میں بھی حصہ لیا ۔ اس کے باوجود وہ سیاست کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے ۔ اس کی وجہ سیاسی رہنماؤں کی خود غرضی اور ملت فروشی تھی ۔ تاہم وہ اس بات کے ضرور قائل تھے کہ اگر سیاست دان ہوش مند اور بے لوث ہوں تو وہ ملک اور قوم کی بہت خدمت کر سکتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۲۳ء میں لاہور کے عوام نے ان سے درخواست کی کہ وہ پنجاب مجلس قانون ساز میں ان کی نمائندگی کریں تو انہوں نے بڑے اصرار کے بعد آمادگی کا اظہار کیا ۔ لیکن اسی حلقے سے میاں عبد العزیز ، بیرسٹر ایٹ لا' بھی مجلس قانون ساز کی رکنیت کے امیدوار تھے ۔ چونکہ میاں عبد العزیز اقبال کے پرانے دوست تھے اس لیے انہوں نے میاں صاحب کے مقابلے میں کھڑا ہونا پسند نہیں کیا ۔ البتہ ۱۹۲۶ء میں جب مجلس قانون ساز کے دوبارہ انتخابات ہوئے تو انہوں نے لاہور کے عوام کی خواہش کے احترام میں بطور امیدوار کھڑا ہونا قبول کر لیا ۔ علامہ اقبال کے اس فیصلے کا عوام و خواص نے بڑی گرم جوشی سے خیر مقدم کیا ۔ روزنامہ "زمیندار" نے زبردست اداریہ لکھا اور دوسرے

امیدواروں سے اپیل کی کہ وہ علامہ اقبال کے حق میں دست بردار ہو کر دانش مندی کا ثبوت دیں ۔ اس مرتبہ مجموعی طور پر اس حلقے میں چار امیدوار تھے ۔ ان میں سے میاں عبد العزیز نے علامہ کے حق میں امیدواری سے دست برداری کا اعلان کر دیا ۔ چونکہ میاں صاحب علامہ اقبال کے قریبی احباب میں سے تھے اس لیے اقبال نے ابھی تک اپنی امیدواری کا باقاعدہ اعلان نہیں کیا تھا ۔ میاں صاحب کی دست برداری کے بعد ۲۹ جولائی ۱۹۲۶ کو اقبال نے اپنی امیدواری کا باقاعدہ اعلان کر دیا ۔ اس موقع پر اقبال نے جو بیان دیا اس میں انھوں نے فرمایا : ''مسلمانوں کو معلوم ہے کہ میں اب تک اس قسم کے مسائل سے بالکل علیحدہ رہا ، محض اس لیے کہ دوسرے لوگ یہ کام انجام دے رہے تھے اور میں نے اپنے لیے دوسرا دائرۂ کار منتخب کر لیا تھا ۔ لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقۂ عمل قدرے وسیع کروں ۔ شاید میرا ناچیز وجود اس طرح ملت کے لیے زیادہ مفید ہو سکے جس کی خدمت میں میری زندگی کے تمام لیل و نہار گزرے ہیں ۔'' اس بیان کی اشاعت کے بعد ملک محمد حسین، صدر بلدیہ لاہور، نے بھی اقبال کے حق میں اپنا نام واپس لے لیا ۔ اب مقابلے میں صرف ملک محمد دین باقی رہ گئے تھے ۔ اس کے باوجود کہ ان کے جیتنے کا کوئی امکان نہ تھا اور انہیں بھی دست برداری پر آمادہ کرنے کی کوشش کی گئی تا کہ علامہ اقبال بلا مقابلہ منتخب ہو سکیں ، وہ بدستور ڈٹے رہے ۔ بہر حال انتخابی مہم شروع ہوئی تو عوام نے بڑے زور و شور سے اس میں حصہ لیا ۔ مختلف انجمنوں اور برادریوں نے اقبال کی حمایت کا اعلان کیا ۔ معززین شہر نے تائیدی بیانات دیے اور شہر کے کوچہ و بازار میں متعدد جلسے ہوئے ، جلوس نکلے اور علامہ اقبال نے عوام سے خطاب کیا ، اخباری بیانوں میں اپنا موقف پیش کیا ۔ انتخابی مہم نے واضح کر دیا کہ علامہ اقبال کا پلہ بھاری ہے ۔ ۲۳ اور ۲۴ نومبر ۱۹۲۶ کو شہر اور چھاؤنی میں ووٹ ڈالے گئے ۔ گنتی ہوئی تو اقبال کے ووٹ زیادہ نکلے ۔ وہ جیت گئے تھے ۔ ۶ دسمبر ۱۹۲۶ کو انتخابات کے نتائج کا باقاعدہ اعلان کر دیا گیا ۔ ملک محمد دین نے ۲۴۹۸ اور علامہ اقبال نے ۵۶۷۵ ووٹ حاصل کیے ۔ اس طرح اقبال ۳۱۷۷ ووٹوں کی اکثریت سے

کامیاب قرار دیے گئے ۔ جنوری ۱۹۲۷ میں اقبال نے پنجاب مجلس قانون ساز کے افتتاحی اجلاس میں شرکت کی ۔ رکنیت کے زمانے میں انھوں نے نہ صرف اہل لاہور کے مسائل کے حل کے لیے قابل قدر کوششیں کیں بلکہ ملکی اور قومی سطح پر بھی اہم خدمات سر انجام دیں ۔

۱۹۳۰ میں مجلس کی رکنیت کی مدت ختم ہو گئی اور از سر نو انتخابات کا مرحلہ سامنے آ گیا ۔ اس مرتبہ کسی وجہ سے اقبال نے یہ طے کیا کہ انبالہ سے کاغذات نام زدگی داخل کرائیں ۔ اس کے لیے انھوں نے میر غلام بھیک نیرنگ[1] سے خط و کتابت کی ۔ میر نیرنگ نے مشورہ

۱- میر غلام بھیک نیرنگ علامہ اقبال کے دیرینہ دوست تھے ۔ ان کا اصلی وطن انبالہ کے مضافات میں واقع ایک گاؤں موضع دورانہ تھا ۔ ۱۸۷۵ یا ۱۸۷۶ میں یہیں پیدا ہوئے ۔ میٹرک کا امتحان انبالہ سکول سے ۱۸۹۵ میں پاس کیا اور مزید تعلیم کے لیے لاہور کے گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا ۔ حسن اتفاق سے اسی سال علامہ اقبال بھی گورنمنٹ کالج میں بی ۔ اے میں داخل ہوئے ۔ دونوں کی ملاقات ایک مشترکہ دوست چودھری جلال الدین کی وساطت سے ہوئی ۔ اقبال کی طرح میر نیرنگ کو بھی شعر و شاعری سے لگاؤ تھا اور وہ بھی نواب مرزا داغ کے شاگرد تھے ۔ جلد ہی دونوں آپس میں گہرے دوست بن گئے ۔ دونوں لاہور کی علمی و ادبی محفلوں میں شریک ہوتے تھے ۔ بی ۔ اے کے بعد نیرنگ نے وکالت کا امتحان پاس کیا اور انبالہ میں وکالت شروع کر دی ۔ کچھ عرصہ پبلک پراسیکیوٹر بھی رہے ۔ پھر یہ ملازمت ترک کر کے وکالت کرنے لگے ۔ وکالت اور شعر و شاعری کے ساتھ ساتھ مذہبی اور قومی تحریکوں میں حصہ لیتے رہے ۔ انجمن دعوت تبلیغ اسلام قائم کی ۔ انجمن حمایت اسلام کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے ۔ جمعیۃ العلمائے ہند میں شرکت اختیار کی ، لیکن ''نہرو رپورٹ'' کے مسئلے پر جمعیۃ سے علیحدہ ہو گئے اور مسلم لیگ میں شامل ہو گئے ۔ ہندوستان کی مرکزی اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے ۔ ۱۹۳۸ میں قائد اعظم نے مرکزی اسمبلی میں مسلم لیگ پارٹی قائم کی تو نیرنگ اس کے ڈپٹی لیڈر مقرر ہوئے ۔ پاکستان کی مجلس

دیا کہ اس سلسلے میں سید محمد حنیف ، ایڈووکیٹ ، سے رابطہ قائم کیا جائے جو میر نیرنگ کے انتہائی قابلِ اعتماد رفیق تھے اور انبالہ کے مسلمانوں میں بڑی قدر کی نظر سے دیکھے جاتے تھے ۔ انبالہ کے مسلمان اپنے اجتماعی مسائل کے بارے میں کوئی فیصلہ ان کی رائے کے بغیر نہیں کرتے تھے ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک مخلص ، قومی خدمت کے جذبے سے سرشار اور سیاسی بصیرت سے بہرہ ور رہ نما تھے ۔ وہ انبالہ میں وکالت کرتے تھے ، انجمنِ اسلامیہ انبالہ کے صدر تھے اور انبالہ مسلم ہائی سکول[۲] کی داغ بیل بھی انھوں نے ہی ڈالی تھی اور اس کے مہتمم بھی رہے تھے ۔

سید محمد حنیف کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے انبالہ کے مسلمانوں کو ان کی اہمیت سے آگاہ کیا اور انھیں متحد ہو کر اپنے حقوق حاصل کرنے اور مشترکہ فلاح و بہبود کے لیے جد و جہد کرنے پر آمادہ کیا ۔ سید محمد حنیف سے پہلے سیاسی میدان میں انبالہ کے مسلمانوں کی کوئی حیثیت نہ تھی ۔ وہ ہندوؤں کے مقابلے میں اکثریت کے مالک تھے ۔ مسلمانوں کی تعداد باون فی صد تھی اور ہندوؤں کی اڑتالیس فی صد ۔ گویا مسلمان ہندوؤں سے دو فی صد زیادہ تھے ۔ اس کے باوجود مسلمان معاشی اور تعلیمی شعبوں کی طرح سیاسی شعبے میں بھی ہندوؤں سے پیچھے تھے ۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ مسلمان منتشر تھے ۔ ان میں اتحاد و اتفاق کا فقدان تھا ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو مخلص اور نڈر قیادت میسر نہیں تھی اور تیسری وجہ ہندوؤں کی جتھہ بندی اور روایتی مکر و فریب پر مبنی سیاست تھی ۔ انبالہ میونسپل کمیٹی ان کی سیاست کا اکھاڑہ

دستور ساز بنی تو نیرنگ اس کے بھی رکن منتخب ہوئے ۔ ۳۱ اکتوبر ۱۹۵۲ کو فوت ہوئے اور لاہور میں دفن ہوئے ۔ ''کلامِ نیرنگ'' اور ''غبارِ افق'' دو کتابیں آپ کی یادگار ہیں ۔ اقبال اور نیرنگ کے باہمی روابط کے لیے ملاحظہ کیجیے : گوہر نوشاہی کی مرتبہ "مطالعۂ اقبال" ۔

۲- یہی سکول پاکستان قائم ہونے کے بعد سرگودھا منتقل ہو گیا اور وہاں سکول کے علاوہ اس نام سے کالج بھی قائم ہو گیا تھا جو اب دوسرے کالجوں کی طرح حکومت کی تحویل میں ہے ۔

تھی - ہندو یہ جانتے تھے کہ اگر انھوں نے مسلمانوں سے براہِ راست تصادم کا راستہ اختیار کیا تو خسارے میں رہیں گے - اس لیے انھوں نے یہ طریقہ اپنایا کہ میونسپل کمیٹی کے انتخابات جب ہوں تو کسی ایسے مسلمان کو آگے کر دیا جائے جو منتخب ہو کر ان کا مرہونِ منت ہو اور آلہ کار بن کر کام کر سکے اور خود پس پردہ رہ کر داؤ پیچ لڑاتے رہیں - سید محمد حنیف نے جب شہر کی سیاست میں قدم رکھا تو جلد ہی صورتِ حال کو بھالپ گئے - انھوں نے ہندوؤں کے عزائم کو خاک میں ملانے کا پختہ ارادہ کر لیا - لہذا ایک سال جب انتخابات قریب آئے تو انھوں نے میونسپل کمیٹی کے صدر کے عہدے کے لیے اپنے آپ کو پیش کر دیا - پہلی مرتبہ تو وہ کامیاب نہ ہو سکے ، البتہ اگلے سال انتخابات کے موقع پر ہندوؤں نے جب خان بہادر نذر محمد کو اپنی حمایت کے لیے منتخب کیا تو مسلمانوں نے ان کے فریب میں آنے سے انکار کر دیا - نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوؤں کے مادی وسائل اور فکر و فریب بے اثر ہو کر رہ گئے - مسلمان ارکانِ کمیٹی نے سید محمد حنیف کو کامیاب کرا دیا - اس پر ہندو بہت تلملائے - انھوں نے انتقام لینے کے لیے دوسرا راستہ اختیار کیا - با اثر ہندوؤں نے گورنر پنجاب کے کان بھرنے شروع کر دیے - اس زمانے میں گورنر تھا سر میلکم ہیلی[۳] جو نہ صرف بڑے رعب اور دبدبے والا گورنر تھا بلکہ بے حد ضدی اور خود سر تھا جو مسلمانوں کے خلاف زبردست کینہ رکھتا تھا - اس کا حکم تھا کہ مجھ سے کوئی دیسی آدمی ملنے آئے تو سوٹ ، ٹوپی اور چھڑی کے بغیر معمولی کپڑے پہن کر اور سر پر پگڑی باندھ کر آئے - اس حکم کا مقصد دیسی لوگوں کی تذلیل کرنا تھا - گورنر انبالہ آیا تو اس نے سید محمد حنیف کو بلا بھیجا - ڈپٹی کمشنر نے گورنر کا حکم سید محمد حنیف تک پہنچایا تو انھوں نے کہا کہ اگر آؤں گا تو سوٹ پہن کر آؤں گا - گورنر کو پیغام دیا گیا تو اس کو یہ مطالبہ طوعاً و کرہاً ماننا پڑا - لہذا وہ شارک سکن کا سوٹ پہن کر ، ترکی ٹوپی سر پر رکھ کر ، چھڑی ہاتھ میں لے کر اور سفید بوٹ پاؤں میں پہن کر

۳- سر ڈبلیو - ایم - ہیلی - ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ گورنر رہا -

بڑی شان سے گورنر کے پاس پہنچے ۔ ملاقات ہوئی تو گورنر نے سید صاحب کو مرعوب کرنا چاہا اور کہا کہ آپ کے بارے میں ہندوؤں نے شکایت کی ہے کہ آپ ان کی پروا نہیں کرتے ۔ سید محمد حنیف نے صورتِ حال کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ہم اکثریت میں ہیں ، لہذا قدرتی طور پر فیصلہ اکثریت کے مطابق ہونا چاہیے ۔ یہ زیادتی نہیں ، قانون اور انصاف کا بنیادی تقاضا ہے ۔ گورنر نے کہا : اگرچہ آپ لوگ اکثریت میں ہیں ، لیکن یہ اکثریت بہت معمولی ہے ۔ انھوں نے جواب دیا : یہ درست ہے کہ اکثریت تھوڑی ہے لیکن ہے تو سہی ۔ اس کے باوجود ہم اقلیت پر کوئی زیادتی کرنے کا سوچ بھی نہیں سکتے ۔ ہماری تو خواہش یہ ہے کہ ہندو آئیں تو وہ ہمارے ساتھ مل کر انبالہ کے شہریوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کریں ۔ باہمی تعاون سے کام کرنے کا سب کو فائدہ ہوگا ، لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کمیٹی کا صدر ان کا نامزد کردہ ہو اور تمام فیصلے ان کی مرضی سے ہوں ، حالانکہ وہ اقلیت میں ہیں ؟ اس پر گورنر کا چہرہ غصے سے سرخ ہو گیا اور وہ کرسی سے اُٹھ کھڑا ہوگیا ۔ سید محمد حنیف بھی کھڑے ہو گئے ۔ گورنر نے کہا : تم بہت تیز طبیعت معلوم ہوتے ہو ۔ انھوں نے جواب دیا : میں نے طبیعت کی تیزی یا غصے کا کوئی اظہار نہیں کیا ۔ میں نے تو صرف ایک حقیقت آپ کے گوش گزار کی ہے ۔ اس پر گورنر نے کہا : مجھے افسوس ہے ، میں ہی ذرا غصے میں آ گیا تھا ۔ ملاقات ہو گئی ۔ ہندوؤں نے گورنر سے جو امیدیں قائم کر رکھی تھیں نقش بر آب ثابت ہوئیں ۔

سید محمد حنیف کے جذبۂ حبِ قوم کی یوں تو بہت سی مثالیں ہیں لیکن ایک واقعہ خاص طور پر لائقِ ذکر ہے ۔ یہ اس زمانے کی بات ہے کہ جب وہ میونسپل کمیٹی کے صرف رکن تھے ۔ ایک مرتبہ کمیٹی کا اجلاس ہونا تھا اور انھیں اس کی اطلاع مل چکی تھی ، لیکن اتفاق سے اس دن انھیں چند ضروری مقدموں کے سلسلے میں کچہری بھی جانا تھا ۔ لہذا جب وہاں سے فارغ ہوئے تو دیر ہو چکی تھی ، تاہم وہ اپنی بگھی میں بیٹھ کر فوراً میونسپل کمیٹی پہنچ گئے ۔ اندر داخل ہوئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ کمیٹی کے مسلم ارکان نے ہاتھ کھڑے کر رکھے ہیں ۔ سید محمد

حنیف نے اجلاس میں داخل ہوتے ہی بلا تامل اپنا ہاتھ بھی کھڑا کر دیا۔ ایک ہندو رکن لالہ گنگا رام نامی یہ منظر دیکھ رہا تھا۔ وہ پوچھے بغیر نہ رہ سکا: سید صاحب! آپ کو معلوم بھی ہے کہ مسئلہ کیا ہے؟ انھوں نے فوراً جواب دیا: اگر پتا نہیں تو آپ کا کیا خیال ہے کہ یوں ہی ہاتھ کھڑا کر رہا ہوں؟ بہر حال گنتی ہوئی اور فیصلہ مسلمانوں کے حق میں ہو گیا۔ بعد میں بتایا کرتے تھے کہ در اصل پتا تو مجھے بالکل نہیں تھا کہ مسئلہ کیا در پیش ہے، البتہ یہ یقین ضرور تھا کہ ایوان میں موجود تمام مسلم ارکان نے جو ہاتھ کھڑے کر رکھے ہیں تو ضرور کوئی ایسا مسئلہ ہے جس کا تعلق خاص طور پر مسلمانوں سے ہے، اس لیے میں نے بے سوچے سمجھے محض دوسرے مسلمانوں کی دیکھا دیکھی ہاتھ کھڑا کر دیا تھا۔

قیامِ پاکستان کے بعد سید محمد حنیف اس وقت تک انبالہ میں رکے رہے جب تک اکثر و بیشتر مسلمان وہاں سے نکل نہیں آئے۔ پاکستان میں کچھ عرصہ لاہور میں اپنے چچا زاد بھائی سید سبط حسن، صوبیدار میجر، کے پاس ٹھہرے رہے۔ یہاں سے ایک شخص کے ذریعے اسسٹنٹ کسٹوڈین مقرر ہو کر گوجرانوالہ چلے گئے جہاں ایک عرصے تک افسر بحالیات اور بعد ازاں ضلعی افسر بحالیات کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیتے رہے۔ پھر مستعفی ہو کر وکالت شروع کر دی۔ آخر ۲۳ اگست ۱۹۶۸ کو گوجرانوالہ میں وفات پائی۔ اس وقت ان کی عمر اسی سال سے زیادہ تھی۔

سید محمد حنیف کی بے لوث خدمت اور نڈر قیادت نے انبالہ کے مسلمانوں کے دلوں میں گھر کر رکھا تھا۔ مقامی سیاست میں ان کی پوزیشن بڑی مستحکم تھی۔ وہ میر نیرنگ کے موید تھے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ میر نیرنگ نے ملکی اور قومی سطح پر جو خدمات سرانجام دیں ان میں سید محمد حنیف کی تائید و اعانت بھی کارفرما تھی۔ میر نیرنگ کو ان کی اہمیت کا پورا پورا احساس تھا، اس لیے جب علامہ اقبال نے ان سے رجوع کیا تو انھوں نے بجا طور پر اقبال کو لکھا کہ وہ سید محمد حنیف سے رابطہ قائم کریں۔ علامہ اقبال نے میر نیرنگ کی اس تجویز کے مطابق سید محمد حنیف کو خط لکھا۔ یہ خط اپنے تاریخی پس منظر کی بنا پر علامہ اقبال

کی زندگی کے ایک اہم پہلو کے بارے میں قیمتی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اقبال کے سوانح نگار اس پہلو کے بارے میں کوئی معلومات مہیا نہیں کرتے ۔ پنجاب مجلس قانون ساز کی رکنیت کی مدت ختم ہوئی تو اقبال نے نئے انتخابات میں کوئی دلچسپی لی یا نہیں ، ایسا سوال ہے جس کی طرف کچھ اشارہ اس نادر خط سے ہوتا ہے جو اقبال نے ۲۰ جولائی ۱۹۳۰ کو سید محمد حنیف کے نام لکھا ۔ لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سید محمد حنیف نے اس کا کیا جواب دیا ۔ اس بارے میں تلاش بسیار کے باوجود کچھ معلوم نہیں ہو سکا ۔ کاش وہ خطوط محفوظ ہوتے جو دوسرے لوگوں نے اقبال کو لکھے تھے تو اس مسئلے پر زیادہ اچھی طرح روشنی ڈالی جا سکتی ۔ بد قسمتی سے نہ تو میر نیرنگ کا خط اقبال کے نام دست یاب ہو سکا نہ ان کا سید محمد حنیف کے نام خط مل سکا اور نہ سید محمد حنیف کا خط اقبال کے نام ہی ہاتھ آ سکا ۔ یہی غنیمت ہے کہ پچاس سال پہلے کا یہ نادر خط دریافت ہو گیا ۔ اس سلسلے میں ، میں ذاتی طور پر جناب سید شاہد محسن کا شکر گزار ہوں جو سید محمد حنیف کے پوتے ہیں اور جن کی عنایت سے میری رسائی اس بیش قیمت خط تک ہو سکی اور یہ قومی امانت منظر پر آ سکی ۔ نیز مکتوب الیہ سید محمد حنیف کے بارے میں کچھ معلومات حاصل ہو سکیں ۔ مجھے توقع ہے کہ اس خط سے استفادہ کرنے والے جہاں میرا حوالہ دیں گے وہاں جناب سید شاہد محسن کا تذکرہ بھی ضرور کریں گے ۔

''لاہور ، ۲۱ جولائی ۱۹۳۰

''ڈیر مسٹر محمد حنیف ، السلام علیکم ۔

''میر غلام بھیک صاحب کو میں نے آپ کے حلقے اور آئندہ انتخابات کے متعلق لکھا تھا ۔ ان کا خط چند روز ہوئے مجھے آیا تھا جس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ انھوں نے آپ کو اپنے خیالات سے آگاہ کر دیا ہے کہ میں مزید خط و کتابت آپ سے کروں ۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ آپ کے احباب و معاونین نے کیا فیصلہ کیا ہے ۔ اگر میر صاحب یا آپ کی جماعت میں سے کوئی اور صاحب کھڑے ہوں تو بڑی خوشی کی بات ہے ، لیکن اگر ایسا نہ ہو [تو] آپ مہربانی کرکے اپنی جماعت کے

فیصلے سے مجھے آگاہ فرمائیں کہ صورت حال کیا ہے اور آپ کے حلقے کی طرف سے کون کون امید وار کھڑے ہوں گے ۔ اُمید کہ آپ کا مزاج بخیر ہو گا ۔ والسلام ۔

''مخلص
محمد اقبال''

ماخذ

جناب سید شاہد محسن کی روایت کے علاوہ اس مضمون کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے :

(۱) محمد حنیف شاہد ، "اقبال اور پنجاب کونسل'' ۔
(۲) عاشق حسین بٹالوی ، ''چند یادیں ، چند تاثرات'' ۔
(۳) "نقوش" لاہور نمبر ۔
(۴) لطیف احمد شیروانی ، مرتب ، "حرفِ اقبال'' ۔
(۵) گوہر نوشاہی ، مرتب ، ''مطالعۂ اقبال'' ۔

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

سرگذشتِ اقبال

علامہ اقبال جیسی نابغۂ روزگار اور پہلو دار
شخصیت کا جائزہ لینے کے لیے ان کی تخلیقاتِ نظم و نثر کو بہ حیثیتِ
مجموعی زیرِ نظر رکھنا ضروری ہے ۔ ڈاکٹر خورشید اس نکتے سے
کماحقہ' آگاہ ہیں ۔ انھوں نے علامہ کی تصنیفات کے
علاوہ ان سے متعلق اس سوانحی ادب کے بیشتر حصے
سے استفادہ کیا ہے جو اب تک منظرِ عام پر آ چکا ہے ۔ اس قسم کی
تالیف میں افکارِ اقبال کی نسبت ضمناً اشارے ہی کیے جا سکتے تھے۔
چنانچہ فاضل مولف نے اس بارے میں مناسب اختصار
سے کام لیا ہے ۔ ''سرگذشتِ اقبال'' میں حیاتِ اقبال
کے ضروری کوائف اجاگر ہو گئے ہیں ۔

صفحات ۸ + ۶۱۱ مع اشاریہ - قیمت ۳۷ روپے

اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور

"پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟"

اقبالؒ کا عالمی منشور

فروغ احمد

حضرت علامہ اقبالؒ نے جب اپنی شہرہ آفاق مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟'' کو بہ صورتِ کتاب شائع کرنے کا اہتمام کیا تو اُس کے ساتھ ایک اور مثنوی "مسافر" کو بھی شامل کر لیا ۔ اسی وجہ سے کتاب کا مکمل عنوان ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟ مع مسافر'' مناسب تصور ہوا ۔ اس طرح پوری کتاب میں مثنوی ''مسافر'' کو تکملہ کی حیثیت حاصل ہو یا نہ ہو ، لیکن اسے مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔؟'' کا ضمیمہ ضرور قرار دیا جا سکتا ہے ۔

مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟'' فی الحقیقت حضرت علامہ اقبال کا عالمی منشور ہے اور اس میں پیغام اور لائحہ عمل کے بنیادی نکات عرب اور غیر عرب مسلم اکثریتی علاقوں کے حوالے سے سموئے گئے ہیں ۔ مثنوی ''مسافر'' میں ضمناً انھی بنیادی نکات کا اطلاق برصغیر کے شمال مغربی علاقے (موجودہ پاکستان) کے قریب ترین مسلم ہمسایہ افغانستان پر ہوا ہے جو اتفاق سے غیر عرب ہے ۔ مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔؟'' میں برِصغیر اور عالمِ عرب دونوں سے خطاب ہے ۔ اس طرح علامہ اقبال کا عالمی منشور ، بلا لحاظِ نسل و زبان اور بلا امتیازِ عرب و عجم ، سارے عالمِ اسلام اور اس کے توسط سے تمام اقوامِ مشرق کا منشور ہے ۔

آج جب کہ ایک طرف عالمِ اسلام کے اتحاد و یک جہتی کی باتیں ہو رہی ہیں اور دوسری طرف بظاہر نسلی و لسانی تفریق نے عراق اور ایران کو باہم بر سرِ پیکار کر رکھا ہے ، اس بات کی اشد ضرورت ہے

کہ ساری دنیا کے مسلم دانش ور حضرت علامہ اقبالؒ کی زیر نظر کتاب کی روشنی میں لا اتفاقی ، تصادم ، انتشار اور تباہی کے اُن اسباب کا ٹھنڈے دل سے جائزہ لیں جو صدیوں کے ملوکانہ اور سامراجی تسلط کی دین ہیں اور اُن تدبیروں کو متفقہ طور پر بروئے کار لانے کا عزم کریں جو ہمیں متحد و فعال بنا کر دنیا کی دو اسلام دشمن سوپر پاورز کے مقابلے میں اپنے قدموں پر کھڑا کر سکتی ہیں اور ہم اس لائق ہو سکتے ہیں کہ نئی ہجری صدی میں اپنا نیا مثبت کردار ادا کر سکیں ۔

سب سے پہلے تو کتاب کے دونوں ابواب یعنی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟'' اور ''مسافر'' کے ذیلی عنوانات پر ایک نظر ڈالیں ۔ کتاب کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ اوّلاً ہر اُس شخص سے خطاب کیا گیا ہے جو اس کتاب کو پڑھے ۔ اس کا عنوان ہی ہے ''بخوانندۂ کتاب'' ۔ اس خطاب میں بتایا گیا ہے کہ تباہی مچانے والی عقلِ فسوں ساز اور دنیا کو ہلاکت کے دہانے میں دھکیلنے والے نام نہاد مدبروں اور دانش وروں کا دماغ درست کیا جا سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ فراستِ ایمانی کو ابھارا جائے ۔ اس کے بعد ''تمہید'' کے عنوان سے بتایا گیا ہے کہ فراستِ ایمانی کو ابھارنے کا کام ابتداءً ایک انتہائی ضروری احتیاط کا متقاضی ہے ۔ اس کی وضاحت یہ کی گئی ہے کہ فراستِ ایمانی کی دعوت کو قبول کرنا اور اُس کا حق ادا کرنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ۔ لہذا دعوت کو فی الحال صرف انہی لوگوں تک محدود رکھا جائے جو اس کے فی الواقع اہل ہیں ، ورنہ نقصان کے سوا کچھ بھی ہاتھ نہ آئے گا ۔ ''خطاب بہ مہرِ عالم تاب'' میں کہا گیا ہے کہ تعمیرِ فکر کا کام بآسانی اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اسلام کے عطا کردہ معیار حق و ناحق کے مطابق تطہیرِ فکر کا کام نہ کر لیا جائے ۔ چنانچہ ''حکمتِ کلیمی'' کے زیرِ عنوان ، مردِ حق کو طہارتِ فکر و عمل کے ایک زندہ پیکر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے ۔ اس کے برخلاف ''حکمتِ فرعونی'' کے زیرِ عنوان ، بدی اور تخریب کے اُس مجسمۂ خباثت کی نقاب کشائی کی گئی ہے جو صرف عصائے کلیمی ہی سے زیر ہو سکتا ہے ۔ ''لا الٰہ الا اللہ'' کے عنوان سے یہ بتایا گیا ہے کہ اس کلمۂ طیبہ نے عربوں جیسے جاہل و مفسد وحشیوں

کو تہذیب و تمدن سے آراستہ کرکے جہاں بانی کے منصب پر فائز کر دیا تھا ــ ''فقر'' اور ''مرد حر'' کے زیر عنوان ، مومنانہ کردار کی دو اہم خصوصیات ، فقر غیور اور حریت فکر و عمل کی صراحت کی گئی ہے ۔ فصل ''در اسرار شریعت'' میں بتدریج نفاذ شریعت کے لیے زمین ہموار کرنے کی بات کہی گئی ہے ۔ ''اشکے چند بر افتراق ہندیان'' کے عنوان سے ، مسلم اور غیر مسلم تمام باشندگان برصغیر کے ذی فہم افراد کو غلامانہ ذہنیت کی پستی سے اُٹھ کر آزادانہ اُس دعوت انقلاب کو قبول کرنے کی تلقین کی گئی ہے جو صرف نسلی مسلمانوں ہی کو نہیں ، تمام بندگان خدا کو مقام بلند تک پہنچا سکتی ہے ۔ بہ عنوان ''سیاسیات حاضرہ'' مسلمانوں کو ان نام نہاد مسلم دانش وروں کی سحر کاری سے ہوشیار کیا گیا ہے جو اسلام اور آزادی کا نام اگر لیتے بھی ہیں تو اُن کا انداز معذرت خواہانہ ہوتا ہے اور در پردہ وہ ذہنی غلامی کے بندھن کو سخت سے سخت تر کرنے کے در پے رہتے ہیں ۔ ''حرفے چند با اُمت عربیہ'' کے زیر عنوان ، حضرت علامہ اقبالؒ عربوں سے کہتے ہیں کہ فرنگی طلسم نے تمھاری وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے ۔ اس طلسم کو توڑنا ہے تو اسلامی اخوت کے رشتے کو پھر سے استوار کرو ۔ ''پس چہ باید کرد ؟'' کے خاص عنوان سے ، اقوام مشرق کو مغربی سامراجیوں کے خلاف منظم ہونے اور ساری دنیا کو حقیقی فلاح سے ہم کنار کرنے کی دعوت دی گئی ہے ۔ مثنوی کی ان تیرہ فصلوں کے بعد ، اس کی چودھویں اور آخری فصل ''در حضور رسالت مآبؐ'' کے عنوان سے ہمارے سامنے آتی ہے ۔ پوری مثنوی کا مجموعی تاثر اس میں اس نقطے پر سمٹ آیا ہے کہ مکمل نمونۂ عمل اُسوۂ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کہیں سے نہیں مل سکتا ۔ لہذا ہر معاملے میں آپؐ ہی کے اُسوۂ حسنہ کی پیروی ہونی چاہیے ۔

اب سوال یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ کا چودہ نکاتی عالمی منشور کس طرح مرتب کیا جائے کہ وہ نہ صرف جاوا سے مراکش تک مسلم ممالک کو ، بلکہ تمام کرۂ ارض پر پھیلے ہوئے مسلموں اور نو مسلموں کے علاوہ ، بہت سے غیر مسلموں کو بھی متاثر کر سکے ۔ در اصل منشور مرتب کرنے کا یہ کام کسی فرد واحد کے بس کا نہیں ہے ، نہ

عملاً یہ بات سود مند ہے کہ چند افراد مل بیٹھیں اور ''پس چہ باید کرد۔۔۔؟'' سے ماخوذ نکات کو مختلف زبانوں میں مرتب کر کے شائع کر دیں۔ مناسب طریقہ یہ ہوگا کہ مثنوی کے اُردو اور انگریزی* ترجموں کے علاوہ ، عربی ، انڈونیشی ، بنگلہ ، ترکی وغیرہ تراجم کی وسیع اشاعت کا بیڑا اٹھایا جائے۔ اس سے فیض یاب ہونے والے دانش ور اپنی اپنی جگہ ، اپنے اپنے طور پر سوچ بچار کا کام کریں اور پھر جب وہ کبھی اور کہیں یک جا ہوں تو متفق علیہ مسودے مختلف زبانوں میں تیار ہو جائیں۔ اصلی بین الملی مسودہ عربی میں ہو۔ مستند تراجم مقامی ، قومی زبانوں میں جاری ہوں۔ ترتیبِ منشور کے اس ہمہ لسانی کام کی تکمیل میں کچھ دیر تو ضرور لگے گی۔ فی الحال ، یعنی موجودہ ابتدائی مرحلے میں زیرِ نظر کتاب اور اس کے ترجموں کی وسیع اشاعت ہونی چاہیے۔ دونوں مثنویوں کی مجموعی ضخامت اسی صفحات سے زیادہ نہیں ہے — اڑتالیس صفحات ''پس چہ باید کرد۔۔۔؟'' کے اور بتیس صفحات "مسافر'' کے۔ مختلف زبانوں میں ، کم و بیش اس مختصر سے مطبوعہ متن کی عالم گیر اشاعت پر اتنے اخراجات نہیں آئیں گے کہ آزاد مسلم ممالک کے خوش حال افراد اور ادارے اُن کا بوجھ برداشت نہ کر سکیں۔

کتاب میں شامل مثنوی ''مسافر'' کے سلسلے میں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس میں محمود غزلوی ، ظہیر الدین بابر ، نادر شاہ شہید اور ظاہر شاہ کو نذرانۂ عقیدت اور خراجِ تحسین ادا کیا گیا ہے اور اب جب کہ عالمِ اسلام میں ملوکیت کے خلاف رجحان عام ہو چکا ہے ، مذکورہ بادشاہوں کے ناموں کے حوالے سے مثنوی ''مسافر'' کی بہت سی اچھی سے اچھی باتیں بہتوں کو متاثر نہیں کریں گی ، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اُن کا اُلٹا ہی اثر مترتب ہو۔ یہ اعتراض بے وزن نہیں ہے ، لیکن اس اعتراض کا جواب معذرت خواہانہ انداز میں دینے کے بجائے اس امر کا

[*مثنوی ''پس چہ باید کرد۔۔۔'' کا انگریزی ترجمہ از بی۔ اے۔ ڈار مرحوم اقبال اکادمی پاکستان کے زیر اہتمام ۱۹۷۷ میں شائع ہو چکا ہے — مدیر ''اقبال ریویو''۔]

کھلا اعتراف کرنا چاہیے کہ بادشاہت کے شدید مخالف ہونے کے باوجود ، اقبالؒ بعض بادشاہوں کو ، اُن کے مخصوص تاریخی کردار اور اُن کے درویشانہ اور غازیانہ اوصاف کے سبب ، اپنی شاعری میں بطورِ علامت استعمال کرتے تھے - حالات ہی کچھ ایسے تھے کہ یہ ملتِ اسلامیہ کے ''لہو گرم رکھنے کا تھا اک بہانہ'' - بچی کھچی مسلم ریاستوں کے وہ سربراہ ، جنھوں نے برطانوی استعمار اور اس کے کاسہ لیسوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا ، تھے تو اتفاق سے بادشاہ ، لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کلائیو ، جگت سیٹھ اور میر جعفر کے مقابلے میں سراج الدولہ ، اور ویلزلی ، میر صادق اور پورنیا کے مقابلے میں ٹیپو شہید ہی سے حضرت علامہ اقبالؒ کو عقیدت ہو سکتی تھی - صلیبی اتحادیوں کے مقابلے میں صلاح الدین ایوبی ہی کو مثالی ہیرو مانا جا سکتا تھا - برطانوی سامراج کے زیرِ سایہ سر اٹھانے والی نو برہمنیت کے مقابلے میں بابر اور محمود غزنوی کے تاریخی کردار ہی یاد آ سکتے تھے - ہاں یہ ضرور ہے کہ طبعاً دور بیں اور ژرف بیں ہونے کے سبب ، قریبی اور سطحی حقائق کے مشاہدے میں اُن سے کچھ خوش فہمیاں بھی سرزد ہوئیں جن کا انھوں نے بعد میں اعتراف بھی کیا - مثلاً ''پیامِ مشرق'' کا انتساب انھوں نے شاہ امان اللہ خاں سے کیا تھا - اول تو اُس بادشاہ کے نام ''پیامِ مشرق'' کی ''پیش کش'' کرتے ہوئے اس کے شاہانہ کر و فر کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے بجائے ، اسلام اور اسلامی اقدار کو موضوعِ سخن بنایا گیا تھا ، دوسرے انھیں کیا معلوم تھا کہ افغانستان میں اصلاحات نافذ کرنے کے معاملے میں شاہ امان اللہ خاں سے بڑی بڑی غلطیاں سر زد ہوں گی - اسی طرح انھوں نے شروع شروع میں تو غازی مصطفیٰ کمال پاشا کی فتوحات کو ''طلوعِ اسلام'' سے تعبیر کیا اور رضا شاہ پہلوی کے بارے میں انھیں ایسی ہی خوش فہمی تھی ، لیکن بعد میں کہنا پڑا کہ :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی !!

١- ''ضربِ کلیم'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ١٣٢/٦٠٣ -

مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟'' سے منسلک مثنوی ''مسافر'' میں نادر شاہ شہید کے بیٹے ظاہر شاہ سے جو توقعات اُنھوں نے وابستہ کیں اُن کا تعلق بھی محض ایک وقتی اور ہنگامی تاثر سے تھا ۔ انھیں کیا خبر تھی کہ اسی ظاہر شاہ کے زیرِ سایہ افغانستان میں روسی اثرات کو پھولنے پھلنے کے مواقع میسر آئیں گے ؟ طبعاً ایک دُور بیں اور ژرف بین دانش ور کا قریبی اور سطحی حقائق کے مشاہدے میں اس قسم کی غلطی کر جانا غیر فطری بات نہیں ہے ۔ مسولینی کو دیکھ کر بھی وہ اول یہی سمجھے تھے کہ مغربی سامراج کا توڑ کرے گا لیکن بعد کے حقائق جب سامنے آئے تو اُس کے بارے میں اُن کا وہ حسنِ ظن باقی نہ رہا ، تو انھوں نے اس کا برملا اعتراف بھی کیا ۔

بادشاہوں اور فرماں رواؤں کے بارے میں مرقومہ بالا تصریحات کے ساتھ جب کتاب ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟ مع مسافر'' کی وسیع اشاعت عالمِ اسلام میں ہوگی اور مناسب تلمیحاتی فرہنگوں کے ساتھ اس کے تراجم وسیع پیمانے پر ہر طرف پھیلیں گے تو مسلم ممالک کی فکری یک جہتی میں یقیناً اس سے بڑی مدد ملے گی ۔ میرے اس مقالے کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس کام کی ضرورت ، افادیت اور اہمیت کا احساس دلایا جائے ۔ جیسا کہ اُوپر عرض کیا جا چکا ہے ، اس سلسلے میں اصل زور مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔؟'' کے چودہ نکات پر دینا ہے ۔ مثنوی ''مسافر'' کے مختلف مقامات کے حوالے ضمناً ہی دیے جا سکتے ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟ مع مثنوی مسافر'' کا اُردو ترجمہ شائع ہو چکا ہے ، لیکن اس کے عالمی منشور ہونے کی حیثیت کو اچھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سلسلہ وار اس کے بنیادی نکات اور اہم مقامات کی تھوڑی سی وضاحت کی جائے ۔

(۱) کتاب کے آغاز ہی میں حضرت علامہ اقبالؒ ''بخوانندۂ کتاب'' کے عنوان سے قارئینِ کتاب کو بتاتے ہیں کہ ''ولایتِ عشق'' یعنی دینِ حق کی مملکت سے ایک تازہ دم فوج اُٹھی کی جا رہی ہے کیونکہ ملحدانہ قیاسی علوم کی باغیانہ ریشہ دوانیوں سے ملی مرکزیت کا حرم

سخت خطرے میں پڑ گیا ہے ۔ زمانے کو اس بات کا علم نہیں ہے تو اب ہو جائے گا کہ عشق یعنی دینِ حق ایک ایسی قبا ہے جو عقل یعنی علوم کی قامت پر راست آ سکتی ہے اور قیاسی علوم کو ملحدانہ روش سے ہٹایا جا سکتا ہے ۔ کوئی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ عقل اگر اپنے حدود سے تجاوز کر جائے تو اُس کی باز پرس نہیں ہو سکتی ۔ بندۂ مومن کی فراست ایسی ہوتی ہے کہ اُس کی ایک نگاہ عقلِ سرکش کے لیے قیامت کا حکم رکھتی ہے ۔ فارسی متن یہ ہے :

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ اُو را
جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ خرد است

• • • •

گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

یہ ہے حضرت علامہ اقبالؒ کے انقلابی ، عالمی منشور کا آغاز ۔ عقلی علوم سے متعلق اُن کے افکار سے جو لوگ واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ اُن کا چیلنج مشاہداتی اور تجرباتی علوم کو نہیں ہے بلکہ اُن قیاسی علوم (Speculative Sciences) کو ہے جو عہدِ حاضر کی خون ریز اور فتنہ انگیز تحریکوں کے لیے تخم اور کھاد کا کام کر رہے ہیں ۔ اقبالؒ طبیعی علوم میں عموماً کوئی فتنہ و شر نہیں دیکھتے ۔ وہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس حدیثِ پاک[۲] پر ایمان رکھتے ہیں جس کی رو سے نفع بخش علوم مسلمانوں کی متاعِ گم شدہ ہیں ۔ مثنوی ''مسافر'' کے یہ دو متصل اشعار ملاحظہ ہوں :

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست   اصلِ اُو جز لذتِ ایجاد نیست

۲۔ ''کلمۃ الحکمۃِ ضالۃ المومن فحیث وجدھا احق بھا'' (ترمذی) ، یعنی حکمت کی بات مومن کی گم شدہ پونجی ہے ۔ سو جہاں سے بھی اُسے ملے ، اُس پر سب سے زیادہ حق اُسی کا ہے ۔

نیک اگر بینی مسلماں زادہ است   ایں گہر از دستِ ما اُفتادہ است

"مسافر" کے ان دو اشعار کے علاوہ ، بجائے خود مثنوی "پس چہ باید کرد - - - ؟" میں "حکمتِ اشیا" کو "اسرارِ حق" اور اسے مشاہدہ و تجربہ سے متعلق حکمِ قرآنی پر مبنی قرار دیتے ہوئے ایک آیتِ قرآنی کا حوالہ دیا گیا ہے - یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ آیتِ قرآنی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ہی کی بدولت مسلمانوں نے علم کی دنیا میں تحقیق و تجربے کی روایات کا آغاز کیا - صلیبی جنگوں کے پیدا کردہ تعصبات سے آلودہ مغربی ذہن کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ جدید سائنسی علوم کے بانی مسلمان تھے - موسیو بریفالٹ ، فلپ حطی ، ہولم یارڈ ، ایچ - جی - ویلز ، ڈاکٹر لوسین وغیرہ اس بات پر متفق ہیں کہ ریاضی میں الخوارزمی ، البلخی اور ثابت ابن جراح ، طبیعات و بصریات میں ابن الہیثم ، فلکیات میں ابراہیم الطرزی ، احمد الفرغانی ، علی ابن اماجر ، عبدالرحمٰن الصوفی ، البیرونی اور عمر خیام ، میکانیات میں الخرمی ، کیمیا میں جابر بن حیان ، جعفر الکوفی اور ابوبکر زکریا رازی ، میڈیکل سائنس میں رازی کے علاوہ ابن سینا اور فارابی ، حیاتیات میں ابن البیطار ، جغرافیہ میں الخوارزمی اور البیرونی کے علاوہ الحموی ، المقدسی ، المسعودی ، الادریسی اور ابو قاسم عبیداللہ - - - اور عمرانیات و فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون اور الغزالی کو امامت کا مرتبہ حاصل ہے - ان کے علمی کارناموں کا مختصر سے مختصر تذکرہ کیا جائے تو اس کے لیے ایک انسائیکلو پیڈیا مرتب کیا جا سکتا ہے -[۳] حضرت علامہ اقبالؒ ٹھوس حقائق پر مبنی سائنسی علوم کو کس طرح چیلنج کر سکتے تھے ! انھوں نے تو ان علوم کے غلط استعمال کو روکنے کی تلقین کی ہے اور چیلنج اُن علوم کو کیا ہے جو مقامِ بشر کے منافی قیاسات و مفروضات پر مبنی ہیں اور جن کے زیرِ اثر مفید ترین سائنسی

۳- سرسری مطالعے کے لیے ملاحظہ ہوں یہ دو کتابیں : (۱) "مسلمانوں کے تہذیبی کارنامے" مولفہ نور احمد ، مترجمہ رحمٰن مذنب ، مطبوعہ فیروز سنز لمیٹڈ لاہور اور (۲) حیدر بامیٹ ، *Muslim Contribution to Civilization* ، شائع کردہ اسلامک سنٹر ، جنیوا -

انکشافات و ایجادات آدم کُشی پر صرف ہو رہے ہیں ۔ ان باطل علوم کا جتنی بھی شدت سے محاسبہ کیا جائے کم ہے ۔ ڈار وینی نظریہ ہو یا وہ علوم جو نفسیات ، معاشیات ، سیاسیات وغیرہ عالم فریب ناموں سے ہماری درس گاہوں میں پڑھائے جا رہے ہیں کڑی تنقید اور نظرِ ثانی کے لائق ہیں اور اقبالؒ کے عالمی منشور کا اولین نکتہ یہی ہے ۔

(۲) بہ عنوانِ ''تمہید'' عالمی منشور کا دوسرا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ نام نہاد عقلی علوم کے احتساب کے لیے ''کیشِ مرداں نہ کہ مذہبِ گوسفنداں'' کے زریں اصول کے مطابق ، بطورِ خاص اُن جرأت مند ، راسخون فی العلم اصحابِ بصیرت کو دعوتِ فکر و عمل دی جائے جو فی الواقع ''جنونِ ذو فنون'' کے مالک ہوں ۔ ''جنونِ ذو فنون'' سے اقبالؒ کی مراد ایسی ہمتِ مردانہ ہے جو فراستِ ایمانی سے ہم کنار ہو ۔ اس کے بغیر نام نہاد عقلی علوم کے صدیوں پرانے ، آراستہ ، پیراستہ بتوں کو پاش پاش کر ڈالنا اور اُن کے ہٹ دھرم پرستاروں کو للکارنا آسان نہیں ہے ۔ یہ مرحلہ صرف اور صرف عزمِ راسخ اور خدا داد صلاحیتوں پر مکمل توکل ہی سے بہ سہولت طے ہو سکتا ہے ۔ فرماتے ہیں :

ہیچ قومے زیرِ چرخِ لاجورد بے جنونِ ذو فنون کارے نکرد
مومن از عزم و توکل قاہر است گر ندارد ایں دو جوہر ، کافر است

اس نکتۂ عظیم کو حضرت علامہ اقبالؒ ''سرِ شیری'' قرار دیتے ہیں اور واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ اسے صرف شیر دل دانش وروں کے آگے ہی پیش کیا جا سکتا ہے ۔ بز دلوں اور کم سوادوں کے آگے اسے پیش کرکے اس کی مٹی پلید کیوں کی جائے :

سرِ شیری را نہ فہمد گاو و میش جز بہ شیراں کم بگو اسرارِ خویش

(۳) حضرت علامہ اقبالؒ کے عالمی منشور کا تیسرا بنیادی نکتہ (''خطاب بہ مہرِ عالم تاب'' میں) یہ ہے کہ نام نہاد عقلی علوم کے احتساب اور از سرِ نو اُن کی تدوین کے بعد وسیع پیمانے پر افرادِ ملت کی تطہیرِ فکر کا کام ہونا چاہیے ۔ کیونکہ حیاتِ ملی کو برقرار رکھنے کے لیے جس طرح دین سے جذباتی وابستگی ضروری ہے اُسی طرح کامل آزادیٔ

ملت کے لیے فکر کو فرنگی استعمار کی پھیلائی ہوئی آلائشوں سے پاک کرنا بھی ضروری ہے تاکہ صحیح بنیادوں پر فکر کی تعمیرِ نو ہو اور پھر حیاتِ ملی کو ساری دنیا میں آزادانہ اپنا جوہرِ کردار عیاں کرنے کے مواقع حاصل ہوں ۔ عالمی منشور کے اس تیسرے نکتے کو "خطاب بہ مہرِ عالم تاب" کے ان دو اشعار سے اخذ کیا جا سکتا ہے :

زندگی از گرمیٔ ذکر است و بس　　حریت از عفتِ فکر است و بس

• • • •

پس نخستیں بایدش تطہیرِ فکر　　بعد ازاں آساں شود تعمیرِ فکر

اس نکتے کو ذہن نشین کراتے ہوئے ، علامہ اقبالؒ ضمناً فرماتے ہیں کہ جب تک دینِ متین سے جذباتی لگاؤ کے ساتھ ساتھ فکر کی تطہیر کا کام نہ ہوگا ، مادی وسائل بے کار اور انداز ہائے نظر غلط ثابت ہوں گے ۔ ''سیمِ ناب'' (خالص چاندی) ''ناسرہ'' (کھوٹی چاندی) بن جائے گی اور ہر سیدھی بات ٹیڑھی معلوم ہوگی :

چوں شود اندیشۂ قومے خراب　　ناسرہ گردد بدستش سیمِ ناب

میرد اندر سینہ اش قلبِ سلیم　　در نگاہِ او کج آید مستقیم

لہذا دینِ مبین سے قلبی تعلق کا تقاضہ یہ ہے کہ فکر کو تمام لادینی آلائشوں سے پاک کیا جائے ۔

(۴) اقبالی منشور کا چوتھا بنیادی نکتہ ''حکمتِ کلیمی'' ہے ۔ اس عنوان کے تحت حضرت اقبال ہر مسلم ملک میں اور بحیثیتِ مجموعی تمام عالمِ اسلام میں خدا ترس و خدا مست ، بے باک ، جرأت مند اور ولولہ انگیز قیادت ابھارنے کی دعوت دیتے ہیں تاکہ ''حکمتِ کلیمی'' کی حکم رانی ہو اور لوگ ہر قسم کے خوف اور غم سے نجات پائیں ۔ ظاہر ہے کہ ایسی فضا پیدا کرنے کے لیے عصرِ حاضر کی فرعونی طاقتوں اور اُن کے باطل نظریات کے بتوں کو پاش پاش کرنا پڑے گا اور یہ ضربِ کلیمی کے بغیر ممکن نہیں ، یعنی مناسب سیاسی قوت بروئے کار نہ آئے تو محض تبلیغ کارِ عبث ہے :

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد ![۴]

۴۔ ''بالِ جبریل'' (''کلیات'') ، ص ۲۰/۳۶۲ ۔

حکمتِ کلیمی کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں :

حکمتش بر تر ز عقلِ ذو فنون   از ضمیرش اُمتے آید برون

• • • •

درسِ لا خوفٌ علیھم مے دہد   تا دلے در سینۂ عالم نہد

• • • •

بندۂ در ماندہ را گوید کہ خیز   ہر کہن معبود را کن ریز ریز

یہی وہ جذبہ ہے جو مثنوی "مسافر'' کے ذیلی عنوان ''قندھار و زیارتِ خرقۂ مبارک'' کے تحت اور اس میں شامل ایک غزل میں ، عشقِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے کار فرما ہے ۔ "مسافر'' ہی کے آخری ذیلی عنوان ''خطاب بہ ۔ ۔ ۔ ظاہر شاہ'' کے تحت جس ''کراری" کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے ، وہ بھی ''حکمتِ کلیمی'' ہی کا ایک ضمنی نکتہ ہے ۔

(۵) اقبالؒ کے عالمی منشور کا پانچواں نکتہ یہ ہے کہ ''حکمتِ فرعونی'' کی نت نئی شکلوں پر ہمہ دم کڑی نظر رکھی جائے اور جہاں سے بھی وہ سر اُٹھائے پوری قوت سے اُس کا مقابلہ کیا جائے ۔ سیاسی چالیں ، لادینیت ، مادر پدر آزادی ، بد اخلاقی ، غلام ساز نظامِ تعلیم ، نسلی و لسانی بنیادوں پر وحدتِ ملی کی بیخ کنی ، حکمتِ فرعونی کے وہ جدید مظاہر ہیں جن سے ہوشیار رہنا ضروری ہے ، ورنہ حکمتِ فرعونی کی منطق چلتی رہے گی ، مکر و فن کا بازار گرم رہے گا ، رائجُ الوقت نظامِ تعلیم کا کارخانہ غلاموں کی نسل ڈھالتا رہے گا ، حتیٰ کہ ''شیخِ ملت'' بھی در پردہ حکمتِ فرعونی ہی کی مریدی کا دم بھرتا رہے گا ۔ ''حکمتِ فرعونی'' کے زیرِ عنوان فرماتے ہیں :

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن
مکر و فن ؟ تخریبِ جاں ، تعمیرِ تن !
حکمتے از بندِ دیں آزادۂ
از مقامِ شوق دور افتادۂ
مکتب از تدبیرِ اُو گیرد نظام
تا بکامِ خواجہ اندیشد غلام !

شیخِ ملت با حدیثِ دل نشیں
بر مرادِ اُو کند تجدیدِ دیں

حکمتِ فرعونی کے زائیدہ تعلیمی اداروں کو حکمتِ کلیمی کے مطابق پوری طرح تبدیل نہ کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج بھی اسلام کی معذرت خواہانہ تعبیر کرنے والوں کی ہمارے یہاں کمی نہیں ہے ۔ حتیٰ کہ بعض مسلم ممالک کے حکم ران بھی اسلام کی بات کرتے وقت ایسی روش اختیار کرتے ہیں جو حکمتِ فرعونی کے علم برداروں کی روش سے قطعاً مختلف نہیں ہوتی ۔ مسلمانوں کی ایسی ہی نام نہاد قیادت کے متعلق ''ضربِ کلیم'' میں (بہ عنوان ''نفسیاتِ غلامی'') اقبالؒ نے فرمایا ہے :

ہو اگر قوتِ فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللٰہی

حضرت علامہ اقبالؒ متنبہ کرتے ہیں کہ جدید حکمتِ فرعونی ہی کے زیرِ اثر نسل اور زبان کی بنیاد پر ہماری وحدتِ ملی پارہ پارہ ہوئی ۔ اس کا توڑ اب بھی اگر ہے تو فقط حکمتِ کلیمی ہے :

از دمِ اُو وحدتِ قومے دو نیم ‏ کس حریفش نیست جُز چوبِ کلیم

جب تک یہ نہیں ہوتا ، اتحاد اتحاد کی تلقین کے باوجود ملت ہمیشہ انتشار کا شکار رہے گی ، ہماری نئی نسل اولادِ غیور سے خالی ہوگی ، بوڑھے بے غیرت ہوں گے ، نوجوان زنانہ پن کے شکار ہوں گے ، دخترانِ ملت عریانی اور بے حیائی پر اپنی صلاحیتیں صرف کریں گی ، اور پوری قوم ہر وقت معاشی بدحالی سے دوچار ہوگی ۔ حکمتِ فرعونی کا پوری طرح قلع قمع کیے بغیر ملت کی اس زبوں حالی کا مداوا نہیں ہو سکتا جس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا گیا ہے :

بے نصیب آمد ز اولادِ غیور ‏ جاں بہ تن چو مردۂ در خاکِ گور
از حیا بے گانہ پیرانِ کہن ‏ نوجواناں چو زناں مشغولِ تن

• • • •

دخترانِ اُو بزلفِ خود اسیر ‏ شوخ چشم و خود نما و خردہ گیر

• • • •

ہر زماں اندر تلاشِ ساز و برگ کارِ او فکرِ معاش و ترسِ مرگ

مسلم معاشروں کا حلیہ بگاڑنے والی حکمتِ فرعونی کی علم بردار عالمی طاقتیں اپنی بقا و دوام کی خاطر مسلم ممالک میں عوام الناس کو بھلائے رکھنے کے لیے اپنے کاسہ لیسوں سے کام لیتی رہیں گی اور وہ دل موہ لینے والی لچھے دار باتیں کرتے رہیں گے ، مگر عمل سے بے گانہ :

قوتِ فرماں روا معبودِ او در زبانِ دین و ایماں سودِ او

* * * *

از نیاگاں دفترے اندر بغل الاماں از گفتہ ہائے بے عمل !

حکمتِ فرعونی کے علم بردار سامراجیوں کی چال بازیوں اور اُن کے مکر و فن سے عالمِ اسلام کو ہوشیار کرنا ضروری تھا ، اور اس سے اقبالؒ کا منشا یہ تھا کہ ہر مسلم ملک کے دانش ور اپنے اپنے طور پر اور اپنے اپنے مقامی حالات کے مطابق حکمتِ فرعونی کے مکر و فن سے عوام کو ہوشیار کریں ۔ مثنوی ''مسافر'' کے ذیلی عنوان ''خطاب بہ اقوامِ سرحد'' کے تحت خود انھوں نے افغانیوں کو ، عرفانِ خودی کی تلقین کرتے ہوئے ، جارح طاقتوں کے ''مکرِ پنہانی'' سے ہوشیار کیا :

میرِ خیل ! از مکرِ پنہانی بترس از ضیاعِ روحِ افغانی بترس !

ضمناً انھوں نے پیرِ رومیؒ کا یہ پیغام بھی اُن کے سامنے پیش کیا :

''بندہ باشی ، و بر زمیں رو چوں سمند
چوں جنازہ نے کہ بر گردن برند''

مطلب یہ کہ غیروں کا سہارا نہ لو ، خود اپنے وسائل پر اکتفا کرو ، مُردوں کی طرح دوسروں کے کندھوں پر سوار نہ ہو ، زندوں کی طرح زمین پر چلو ۔ افغانستان کے ''میرِ خیل'' نے حضرت علامہ اقبالؒ کی بات پر کان نہ دھرا ، روسی اثر و نفوذ کو وہاں کھلی چھٹی ملی ۔ عبرت ناک انجام نگاہوں کے سامنے ہے ۔ اللہ تعالیٰ افغانیوں کے حال پر رحم فرمائے !

(٦) حکمتِ فرعونی کی غارت گری سے ہوشیار کرنے کے بعد اقبالؒ نے اپنے عالمی منشور کا چھٹا نکتہ ''لا الٰہ'' اور ''الا اللہ'' کے امتزاج کا ہمارے سامنے پیش کیا ہے ۔ مطلب یہ کہ تمام باطل اور غیر اسلامی

نظریوں اور طور طریقوں کی مکمل نفی کی جائے اور ساتھ ہی زندگی کے تمام معاملات میں دینِ حق کی مکمل پیروی کی جائے۔ اول الذکر رویے کو انھوں نے ''جلال'' سے تعبیر کیا ہے اور ثانی الذکر کو ''جمال'' سے، اور تاریخِ عرب کے حوالے سے یہ سمجھایا ہے کہ ''لا'' کے جلال اور ''الا'' کے جمال کا پیکر ہونے ہی کی بدولت عربوں نے وہ کارنامے انجام دیے کہ آج دنیا میں حق و صداقت اور خیر و فلاح کے اگر کچھ آثار باقی ہیں تو یہ انہی کی دین ہیں :

بانگِ حق از صبح خیزی ہائے اوست
ہر چہ ہست از تخم ریزی ہائے اوست

عہدِ حاضر میں روس کی مثال دے کر انھوں نے کہا ہے :

فکرِ اُو در تند بادِ لا بماند مرکبِ خود را سوئے "الا" نراند

ظاہر ہے کہ اس کا انجام تباہی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

لا و "الا" ساز و برگِ اُمتاں نفیٔ بے اثبات مرگِ اُمتاں

مثنوی ''مسافر'' کی آخری فصل ''خطاب بہ۔۔۔ ظاہر شاہ'' میں ''زبورِ عجم'' کے چند اشعار کا ایک اقتباس شامل ہے۔ دو شعر ملاحظہ ہوں :

آنکہ "حیٌ لا یموت" آمد حق است
زیستن با حق حیاتِ مطلق است
ہر کہ بے حق زیست جُز مردار نیست
گرچہ کس در ماتمِ اُو زار نیست[5]

(۷) منشورِ اقبالؒ کا ساتواں اہم نکتہ فقرِ غیور ہے۔ حضرت علامہ اقبالؒ کے نزدیک یہ دراصل اسلام ہی کا دوسرا نام ہے۔ ''ضربِ کلیم'' کا ایک مشہور شعر ہے :

لفظِ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر
دوسرا نام اسی دین کا ہے 'فقرِ غیور' ![6]

۵- ''زبورِ عجم'' (''کلیات'')، ص ۱۹۱/۵۸۳ -
۶- ''ضربِ کلیم'' (''کلیات'')، ص ۳۱/۴۹۳ -

مثنوی ''پس چہ باید کرد . . . ؟'' کی ساتویں فصل ''فقر'' میں بھی فقر کو مفلسی ، محتاجی اور در ماندگی کے بجائے استغنا ، خود داری اور سربلندی سے تعبیر کیا گیا ہے ۔ حیدرِ کرارؓ کی طرح جو کی روٹی کھاؤ اور خیبر شکن بنو ۔ ع فقرِ خیبر گیر با نان شعیر ۔ اُن کے نزدیک مردِ فقیر کی طاقت کا اصل منبع قرآنِ عظم ہے ۔ ع برگ و سازِ اُو ز قرآنِ عظیم ۔ مثنوی ''مسافر'' کی ابتدائی فصل کا موضوع بھی (نادر شاہ کے حوالے سے) یہی ہے ۔ وہاں اُنھوں نے قبائل کی لا مرکزیت کا ماتم کرتے ہوئے ، نادر شاہ کی سی ہستی کو اُن کے لیے غنیمت جانا ہے کہ اُس میں ابو ذرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ جیسی قلندرانہ خوبیاں انھوں نے پائیں ، اور جب وہ ''بحضورِ نادر شاہ'' پیش ہوئے تو اُس کی روداد بیان کرتے ہوئے ہمیں بتایا کہ ع ''ہدیہ آوردم ز قرآنِ حکیم'' اور ع کر دم اندر اقتدائے اُو نماز'' ، کیونکہ فقرِ غیور اور اس کی باطل شکن قوت کا منبع قرآن ہی ہے اور اسی کے فیض سے وہ مرکزی قیادت ابھر سکتی ہے جو ملت کی شیرازہ بندی کر سکے گی ۔ ایسی قیادت عالمِ اسلام کے کسی بھی خطے میں ابھر سکتی ہے ، مگر یہ جہاں بھی ابھرے گی ، فقرِ غیور کا مکمل نمونہ ہوگی ۔ اقبالؒ کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ کی مکمل پیروی صرف اسی طرح ممکن ہے ۔ فرماتے ہیں :

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاعِ مصطفیٰ است

اس شان کے ساتھ ملتِ اسلامیہ کی قیادت کا فریضہ انجام دینے والا مردِ فقیر دنیا کی بڑی بڑی باطل قوتوں کو لرزہ بر اندام کر سکتا ہے :

با سلاطیں در فتد مردِ فقیر از شکوہِ بوریا لرزد سریر

سوال یہ ہے کہ اس حد تک فقرِ غیور کی اخلاق برتری کیوں مطلوب ہے کہ بڑی بڑی باطل طاقتوں کو بس پائی نصیب ہو ۔ اقبالؒ ایک حدیثِ مصطفیٰ کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''تمام روئے زمین میری مسجد ہے'' :

مومناں را گفت آں سلطانِ دیںؐ ''مسجدِ من ایں ہمہ روئے زمیں''

پھر اس حدیثِ پاک سے استنباط کرتے ہوئے ، بڑے رنج و افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ معاذ اللہ ! مومن کی مسجد اور غیروں کے ہاتھ میں :

الاماں ، از گردشِ نہ آسماں مسجدِ مومن بدستِ دیگراں

غیرتِ فقر اس صورتِ حال کو کس طرح اور کب تک گوارا کر سکتی ہے ۔ لہذا منشورِ اقبالؒ کے ساتویں نکتے کا نقطۂ عروج یہ ہے کہ پاک طینت مسلمانوں کو سخت اور لگاتار جد و جہد کرنی چاہیے تاکہ اپنے آقا کی مسجد کو غیروں کے ہاتھ سے چھین لیں اور اللہ کی زمین پر اللہ کے بندوں کے ذریعے اللہ کے احکام نافذ ہوں :

سخت کوشد بندۂ پاکیزہ کیش تا بہ گیرد مسجدِ مولائے خویش

(۸) ظاہر ہے کہ صحیح معنوں میں "مردِ حُر" وہی ہے جو اس طرز کے فقرِ غیور کا حامل ہو ۔ اس کے برعکس یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ صحیح معنوں میں فقرِ غیور کا حامل وہی ہو سکتا ہے جو "مردِ حُر" ہو اور بندگانِ خدا کی آزادیٔ کامل کا عام بردار ۔ چنانچہ مثنوی "پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔؟" کے ذیلی عنوان ، "مردِ حُر" کے تحت ، علامہ اقبالؒ کے عالمی منشور کا جو آٹھواں بنیادی نکتہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ مردِ حُر اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتا اور اسی بنا پر ہما شما کے مقابلے میں برتری اُسے نصیب ہوتی ہے ۔ مثنوی کی اس فصل کا آغاز ہی اس شعر سے ہوتا ہے :

مردِ حُر محکم ز وردِ لا تخف ما بمیداں سر بجیب ، او سر بکف

فرماتے ہیں کہ وہ ملوکیت اور مطلق العنانیت کے زیرِ فرمان نہیں رہ سکتا ۔ ع می نگردد بندۂ سلطان و میر ۔ وہ اپنی پیٹھ پر اغیار کے مفادات کا بوجھ نہیں اُٹھا سکتا ۔ اُس کی پیٹھ تو اُس کے اپنے بارِ فرض کو اٹھانے کے لیے ہے ۔ وہ پھٹے حالوں رہنا گوارا کرے گا ، روکھا سوکھا کھا کر ، با وقار طور پر زندگی بسر کرے گا لیکن "معیارِ زندگی اونچا کرو" کے پر فریب نعرے سے دھوکا کھا کر اور بڑی طاقتوں کی معاشی امداد کا مرہونِ منت بن کر اُن کے دامِ فریب میں نہ آئے گا ۔ اس شعر کے الفاظ پر غور کریں :

مردِ حُر چوں اُشتراں بارے برد مردِ حُر بارے برو خارے خورد

یہ شعر مثنوی "اسرارِ خودی" میں تعمیرِ خودی کے مرحلہ دوم یعنی مرحلہ اُشتری کی یاد دلاتا ہے ۔ غرض یہ کہ غیروں کی نظریاتی ، سیاسی اور معاشی غلامی سے آزاد بندۂ حق ہی وہ مردِ حُر ہے جس کی قیادت ملتِ اسلامیہ کو دنیا میں برتری و سر بلندی عطا کر سکتی ہے اور اس لائق بنا سکتی ہے کہ انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کرے ، اللہ کی زمین پر اللہ کے عادلانہ احکام کو نافذ کرے ۔ مثنوی "مسافر" میں اقبالؒ نے جو نادر شاہ سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ ع "کردم اندر اقتدائے اُو نماز" تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انھوں نے بادشاہت کو خراجِ تحسین ادا کیا ہے ، بلکہ یہ تو افغانی قبائل کی لا مرکزیت کو ختم کرنے والے اور انھیں مرکزی قیادت فراہم کرنے والے ایک ایسے شخص کو غنیمت جاننے کے مترادف ہے جو اتفاقاً افغانیوں کا بادشاہ تھا ، مگر حقیقۃً ، بیرونی طاقتوں کے مقابلے میں ، مردانِ حُر کا محافظ ایک مردِ حُر ۔ ضمناً مثنوی "مسافر" کے پانچ اور ذیلی عنوانات کے حوالے بھی دیے جا سکتے ہیں ۔ "بر مزارِ شہنشاہ بابر" کے زیرِ عنوان ، یہ دو اشعار ملاحظہ ہوں :

خوشا نصیب کہ خاکِ تو آرمید ایں جا
کہ ایں زمیں ز طلسمِ فرنگ آزاد است !
ہزار مرتبہ کابل نکوتر از دلی است
"کہ آں عجوزہ عروسِ ہزار داماد است"

"زیارتِ مزارِ حکیم سنائی" کے زیرِ عنوان ، اقبالؒ کہتے ہیں کہ ع "اُو ز حق گوید من از مردانِ حق" اور ساتھ ہی مغربی سامراج کی ریشہ دوانیوں پر یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں :

مومن از افرنگیاں دید آنچہ دید فتنہ ہا اندر حرم آمد پدید

یہ امرِ واقعہ ہے کہ دنیا میں فرنگی استعمار کا سب سے بڑا ہدف مسلمانوں ہی کو بننا پڑا ہے ۔ صورت یہ ہے کہ مغربی سامراج نے ملتِ اسلامیہ کی مرکزیت کو درہم برہم کر رکھا ہے ، لہذا مسئلہ اب یہ ہے کہ

اس فتنہ انگیزی کے اثرات سے چھٹکارا کیسے حاصل کیا جائے ۔ اس پر ''روحِ حکیم سنائی ۔ ۔ ۔ جواب می دید'' کے عنوان سے ارشاد ہوتا ہے کہ ضرورت ہمتِ مردانہ کی ہے ۔ ع ہمچو مرداں گوئے در میداں فگن ، اور اس ہمتِ مردانہ کے لیے عشق و مستی کی جو کیفیت درکار ہے وہ صرف اُسوۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے حاصل ہو سکتی ہے :

می ندانی عشق و مستی از کجا ست
ایں شعاعِ آفتابِ مصطفیٰ ست

مزید برآں یہ سامراجی طاقتیں ملتِ اسلامیہ کی نشأة الثانیہ کو روکنے کی ہزار تدبیریں کریں ، مردانِ حُر کے عزائم اگر پختہ ہوں تو اُن کی تمام چالیں ناکام ہو کر رہیں گی :

ہر زماں تدبیرہا دارد رقیب تا نگیری از بہارِ خود نصیب

* * * *

لالہ را در وادی و کوہ و دمن از دمیدن باز نتواں داشتن

''بر مزارِ سلطان محمود'' اور ''مناجاتِ مردِ شوریدہ'' کے عنوانات کے تحت بھی مردِ حُر ہی کے اوصاف بیان ہوئے ہیں ، اور سامراجیوں کی حکمتِ فرعونی سے ہوشیار کرتے ہوئے ، عہدِ حاضر کے نظریاتی مکر و فریب سے پناہ مانگی گئی ہے ۔ ع الاماں از مکرِ ایام ، الاماں ۔ ہوسِ مال و زر کے اُس سومنات کو پاش پاش کرنے کی دعوت دی گئی ہے جس کی پرستش نے بندۂ مومن کو بندۂ دنیا بنا رکھا ہے :

اُو بہ بندِ نقرہ و فرزند و زن گر توانی سومناتِ اُو شکن

(۹) زمانۂ حاضر کا مردِ حُر جب تک باطل شکنی پر آمادہ نہ ہوگا اللہ کی زمین پر اللہ کے بندوں کو اللہ کے عادلانہ احکام کا تابع اور رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتِ کاملہ کا پیرو نہیں بنایا جا سکتا ۔ چنانچہ حضرت علامہ اقبالؒ کے عالمی ، انقلابی منشور کا نواں بنیادی نکتہ جو بطور خاص مردِ حُر کے لیے لائقِ توجہ ہے یہ ہے کہ بنی نوعِ انسان کی حقیقی فلاح کی خاطر ، عدلِ عمرانی کے زریں اصول اسلامی شریعت سے اخذ ہوتے

ہیں جس کا نفاذ باطل شکن ہاتھوں ہی سے ممکن ہے ۔ مثنوی ''پس چہ باید کرد . . . ؟'' کے نویں ذیلی عنوان ''در اسرار شریعت'' کے تحت ، اللہ کی زمین پر اللہ کے پاک طینت بندوں کے ہاتھوں قائم ہونے کی اولین شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ مادی سر و سامان کو حق و عدل سے غافل کرنے والے تعیشات پر صرف کرنے کے بجائے نظام حق و عدل کے قیام پر صرف کرنے کا بیڑا اُٹھایا جائے ۔ ابتدا پیر رومیؒ کے اس قول سے کی گئی ہے :

''مال را گر بہر دیں باشی حمول نعم مالٌ صالحٌ گوید رسولؐ''

حضرت اقبالؒ کہتے ہیں کہ اگر اس حکمت سے تم بیگانہ ہو تو غلام ہی رہو گے اور مال و دولت کو اپنا معبود بنائے رکھو گے :

گر نداری اندریں حکمت نظر تو غلام و خواجۂ تو سیم و زر

کوئی بھی انقلاب پیٹ بھروں اور آسودہ حالوں کے ہاتھوں آج تک برپا نہیں ہوا ہے ۔ یہ لوگ تو خرابیوں کی اصل جڑ ہیں ۔ نظام حق و عدل صرف انہی اللہ مست لوگوں کے ہاتھوں برپا ہو سکتا ہے جو خود تہی دست رہ کر دوسروں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھیں :

از تہی دستاں کشاد اُمتاں از چنیں منعم فساد اُمتاں

یہاں ''چنیں منعم'' سے مراد حقوق العباد سے غافل اہل مال و زر ہیں ۔ اس قماش کے منعم کے برخلاف ''اے خوش آں منعم کہ چوں درویش زیست'' اقبالؒ کا وہ مثالی بندۂ حق ہے جو خلق خدا کی فلاح کا حقیقی ضامن ہو سکتا ہے ، اور جس کے بہترین نمونے تاریخ اُمت کے دور اول میں ملتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز زندگی صرف اسی طرح ممکن ہے کہ اللہ کا ڈر دل میں ہو اور اکل حلال پر قناعت کی جائے ۔ اقبالؒ فرماتے ہیں :

تا ندانی نکتۂ اکل حلال بر جماعت زیستن گردد وبال

یعنی جب تک جماعت کے ذمہ دار افراد اکل حلال کی حکمت سے آشنا نہ ہوں اور دوسروں کے حقوق کا خیال نہ رکھیں ، پوری جماعت کی زندگی عذاب میں مبتلا رہتی ہے ۔ یہاں حضرت علامہؒ مغربی سامراج کے مسلط

کردہ افرادی اور مملکتی سرمایہ دارانہ نظام کو تہ و بالا کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تجارت کے نام پر استحصال اور سود کی لعنت کا خاتمہ ہونا چاہیے اور یہودی ذہن کی پیداوار موجودہ بنکاری نظام کو بالکل بدل کے رکھ دینا چاہیے:

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است	پردۂ آدم دری سوداگری است
ایں بنوک^ ، ایں فکرِ چالاکِ یہود	نـورِ حق از سینہ آدم ربود
تا تہ و بالا نگردد ایں نظام	دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

یعنی جب تک آغازِ کار غلط معاشی نظام کے خاتمے سے نہ ہوگا ، صرف علم و دانش اور تہذیب و دین کی رٹ لگانا بے سود ہوگا ۔ ''شریعت'' اقبال کے نزدیک محض چند قوانین کا نام نہیں ہے کہ انہیں اوپر سے نافذ کر دیا جائے تو وہ نافذ ہو جائیں گے ۔ جب تک اللہ کا ڈر اور اس کے احکام سے والہانہ قلبی لگاؤ نہ ہوگا اور تا وقتیکہ اس طرح شریعت حیاتِ ملی کی گہرائیوں سے نہ ابھرے گی اُس کا محض خارجی نفاذ بے معنی ہوگا۔ اسی لیے فرماتے ہیں کہ ع ''شرع برخیزد ز اعماقِ حیات'' ۔ صرف اسی طرح یہ گر کی بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ شرع کا حکم محض چند مراسم کی ادائیگی نہیں ہے بلکہ یہ تو تسلیم و رضا کے پورے جذبے کے ساتھ نظامِ عدل کو قائم کرنا ہے ، ٹھیک اُسی طرح جس طرح حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بہ تمام و کمال قائم فرمایا تھا :

حُکمش از عدل است و تسلیم و رضاست
بیخِ او اندر ضمیرِ مصطفیٰ ست

شریعتِ مصطفوی کے مطابق اس طرح برضا و رغبت قیامِ عدل کے سلسلے میں حضرت اقبال بڑے پتے کی بات یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ایسے ایک عادلانہ سیاسی نظام کو مستحکم اور استوار کرنے کے سلسلے میں کسی کو تم سے مجالِ سرتابی اُس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اُس سے تمہارا اپنا پیمانِ وفا استوار رہتا ہے ۔ شریعت کے مطابق تمہارا کوئی بھی

---

^ بینک (*bank*) کی جمع مراد ہے ۔

حکم دوسروں کے لیے صرف اُسی صورت میں واجب التعمیل ہو سکتا ہے کہ تم خود اُس حکم کی خلاف ورزی نہ کرو ۔

تا توانی گردن از حکمش مپیچ   تا نہ پیچد گردن از حکمِ تو ہیچ

گویا عالمی منشور کے نویں نکتے کے مطابق ، اقبالؒ کے نزدیک شریعت وہ نہیں ہے جو کتاب سے زمین پر جبراً منتقل ہو بلکہ وہ ہے جو کتاب سے برضا و رغبت زندگی کی گہرائیوں میں اُترے اور پھر وہاں سے زمین پر منتقل ہو ۔ اسی طرح انھوں نے شریعت اور طریقت کے جاہلانہ امتیاز کو ختم کر دیا ہے ۔ چنانچہ جب وہ فرماتے ہیں کہ ع ''شرع بر خیزد ز اعماقِ حیات'' تو آگے چل کر ان الفاظ کی صراحت اس طرح کرتے ہیں :

پس طریقت چیست اے والا صفات   شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات

صرف اسی طرح یہ ممکن ہوگا کہ حاملینِ قرآن حجروں سے نکل کر روئے زمین پر عدل و مساوات کا وہ نظام برپا کریں جو بنی نوعِ انسان کو ہر قسم کے احتیاج سے آزاد کر دے :

اے کہ می نازی بہ قرآنِ عظیم   تا کجا در حجرہ می باشی مقیم

* * * *

کس نگردد در جہاں محتاجِ کس   نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

(۱۰) اقبالؒ کے انقلابی ، عالمی منشور کا دسواں بنیادی نکتہ مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟'' کی دسویں فصل ''اشکے چند بر افتراقِ ہندیاں'' سے اخذ ہوتا ہے ۔ مثنوی بلاشبہ اُس زمانے میں موزوں اور شائع ہوئی تھی جب ہنوز برصغیر برطانوی سامراج کے زیرِ تسلط تھا ، آزادی کی تحریک چل رہی تھی ، مگر حکمتِ فرعونی نے تحریکِ حریت میں سو رخنے ڈال رکھے تھے ۔ برصغیر کی اکثریتی جماعت حکمتِ فرعونی کے نکتۂ لادینیت (Secularism) کو اپنے محفوظاتِ ذہنی کے مطابق جوں کا توں قبول کرنے پر مصر تھی تاکہ عددی برتری کے بل پر یہاں برطانیہ کی جگہ بالادستی اسے حاصل ہو ۔ جواباً برصغیر کی تقسیم کا تصور خود علامہ اقبالؒ پیش کر چکے تھے ۔ اندیشہ اُنھیں اس بات کا تھا کہ انگریز حکم ران اور اکثریتی جماعت کے رہنما اس تقسیم کو حکمتِ کلیمی کی

بنیاد پر عمل میں نہ آنے دیں گے ، اور اس معاملے میں جتنی دیر ہوگی اتنی ہی دیر برِصغیر کی آزادی میں لگے گی ۔ بعد از خرابیٔ بسیار ، اگر تقسیم عمل میں آئی بھی تو انگریز دونوں آزاد خطوں کے درمیان مستقل عداوت کے بیج بو جائے گا ۔ اندیشہ غلط نہ تھا ۔ واقعات نے اس کی تصدیق کر دی ۔

آج صورتِ حال یہ ہے کہ بھارت کے اکثریتی حکم رانوں کا اپنا ایک نظریہ ہے جو ، اسلامی نظریے کے سوا ، دنیا کے تمام رائجُ الوقت نظریوں سے پوری طرح میل کھاتا ہے ۔ ادھر پاکستان تیسری دنیا کے ایک بہت بڑے حصے یعنی عالمِ اسلام کی اُمیدوں کا مرکز بنا ہوا ہے ۔ کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ بھارت میں عنقریب کوئی بڑی فکری تبدیلی آئے گی یا نہیں ، لیکن غور کیا جائے تو بھارت ، پاکستان اور بنگلہ دیش تینوں کے حق میں یہ بہتر ہوگا کہ متنازعہ فیہ امور کا بہ حسن و خوبی تصفیہ کر لیں اور جنگ و جدال پر مادی وسائل صرف کرنے کے بجائے اپنے اپنے عوام کی فلاح و بہبود پر صرف کریں ۔ چنانچہ ''اے ہمالہ ! اے اٹک ! اے رودِ گنگ'' کے طرزِ تخاطب کا اطلاق آج کی سہ مملکتی صورتِ ہمسائگی پر بخوبی ہو سکتا ہے ۔ اس طرح دسواں بنیادی نکتہ یہ بنتا ہے کہ آپس کے اختلافات ایسی شکل اختیار نہ کریں کہ ثالثی حکمتِ فرعونی کی علم بردار عالمی طاقتوں کے سپرد ہو ۔ اس صورتِ حال میں عظیم تبدیلی کی ضرورت ہے :

ہندیاں با یک دگر آویختند	فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں	ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں
کس نداند جلوۂ آب از سراب	انقلاب ! اے انقلاب ! اے انقلاب !

آج کے سیاق و سباق میں ''ہندیاں با یک دگر آویختند'' سے مراد ہوگا بھارت اور پاکستان ، بھارت اور بنگلہ دیش کے درمیان ہر وہ جھگڑا جس کا بہ حسن و خوبی تصفیہ ہونا چاہیے ۔ بڑی عالمی طاقتوں کی مداخلت یا نام نہاد ثالثی حکمتِ عملی سے اُمیدِ خیر وابستہ کرنا ویسا ہی ہے جیسے ہم سراب سے پانی کی تر و تازگی طلب کریں ۔ اس ضمن میں اقبالؒ بڑی عالمی طاقتوں سے معاشی امداد طلب کرتے رہنے کے رویے کو بھی آزادانہ ملی نشو و نما کے حق میں ضرر رساں تصور کرتے ہیں ، اور اس

میں بڑی انقلابی تبدیلی لانے کے لیے تلقین کرتے ہیں کہ ع ''از حضورِ حق طلب یک زندہ دل'' ۔ یہ دلِ زندہ جہاں جہاں بھی پیدا ہوگا مسائل حل ہوں گے ۔ حالات ایسے پیدا کیے جائیں کہ قوموں میں زندہ دل اور روشن خیال افراد کی بہتات ہو ۔ اس طرح نہ صرف اس برصغیر میں ، بلکہ بحرِ الکاہل کے ساحلوں سے لے کر بحرِ اوقیانوس کے ساحلوں تک بہتر ہمسائگی اور بقائے باہمی کے رجحانات تعمیری نہج پر نشو و نما پا سکیں گے اور حریت اور وحدتِ بنی نوعِ انسان کا تصور حقیقت کا جامہ پہنے گا ۔ ناطرف داری (Non-Alignment) ، مکالمۂ شمال و جنوب (North-South Dialogue) ، عالمی بنک ، بین الاقوامی مالی فنڈ ، حفاظتی کونسل ، مشترکہ منڈیوں اور باہمی معاہدوں کے صحیح مقاصد بروئے کار آ سکیں گے ، اور سیاستِ حاضرہ حکمتِ فرعونی کے بجائے حکمتِ کلیمی کی روش اختیار کر سکے گی ۔

(۱۱) مثنوی ''پس چہ باید کرد . . . ؟'' کی گیارھویں فصل ''سیاستِ حاضرہ'' میں علامہ اقبالؒ نے اپنے عالمی انقلابی منشور کا گیارھواں بنیادی نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ اتحادِ عالمِ اسلام کی راہ سے ایک ایسی موثر عالمی قوت کا ابھرنا از بس ضروری ہے جو کرۂ ارض پر مسلط سیاستِ حاضرہ کو بے نقاب کرکے رکھ دے اور اسے اس طرح بدل ڈالے کہ دنیا خیر و فلاح سے بھر جائے ۔ یہاں ، حضرت علامہ اقبالؒ کی رائے کے مطابق ، ابھی تو یہ حال ہے کہ سیاستِ حاضرہ :

می کند بندِ غلاماں سخت تر ۔۔۔ حریت می خواند او را بے بصر
گرمیٔ ہنگامۂ جمہور دید ۔۔۔ پردہ بر روئے ملوکیت کشید

* * * *

از فسونش مرغِ زیرک دانہ مست ۔۔۔ نالہ ہا اندر گلوئے خود شکست

یعنی سیاستِ حاضرہ جس نہج پر چل رہی ہے اس سے غلام قوموں کا بندھن سخت سے سخت تر ہو رہا ہے ، اور بے بصیرتی کا یہ عالم ہے کہ قومیں اپنی نام نہاد آزادی کو مکمل آزادی تصور کرتی ہیں ۔ جمہوریت مطلق العنانیت کا ایک لبادہ بن کر رہ گئی ہے ۔ مادی فلاح کے حرص میں قومیں بڑی قوموں کے دامِ فریب میں پھنس جاتی ہیں اور پھر اگر وہ

فریاد کرنا چاہیں تو کر نہیں سکتیں ۔ لہذا :

الحذر از گرسیٔ گفتارِ او   الحذر از حرفِ پہلو دارِ او

یعنی اُن کی دل فریب باتوں میں نہ آؤ ، اُن کے دل خوش کن اعلانات سے دھوکا نہ کھاؤ ۔ صحیح معنوں میں آزاد وہ ہے جو اپنے آپ سے غافل نہ ہو اور ہر اُس غلام ساز تدبیر سے ہوشیار رہے جو دامِ فریب میں پھنسنے والے شکار پر خود فراموشی کی کیفیت طاری کر دیتی ہے :

از خودی غافل نہ گردد مردِ حر   حفظِ خود کن حبِ افیونش مخور

دنیا میں مسلمانوں کی عددی کثرت کا راگ بہت الاپا جاتا ہے ۔ حضرت علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ محض یہ عددی کثرت سیاستِ حاضرہ کے طلسم کو توڑنے کے لیے کافی نہیں ہے ۔ طلسم تو اُسی صورت میں ٹوٹے گا کہ ع ''ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے'' ، اور پھر اُن کی یہ یک جہتی سیاسی سربلندی اور شوکتِ اسلام کا باعث ہو ۔ ملتِ آزاد کو سچی عید کی کی خوشی صرف اسی طرح نصیب ہو سکے گی :

عیدِ آزاداں شکوہِ ملک و دیں   عیدِ محکوماں ہجومِ مومنیں !

(۱۲) حضرت علامہ اقبالؒ کے انقلاب انگیز اور انقلاب پرور عالمی منشور کا بارھواں بنیادی نکتہ ، جیسا کہ مثنوی ''پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔؟'' کی بارھویں فصل ''حرفے چند با اُمتِ عربیہ'' میں بیان ہوا ہے ، یہ ہے کہ عربوں اور شمالی افریقہ میں بحرِ اوقیانوس کے ساحل تک پھیلے ہوئے عربی زبان بولنے والے مسلم ممالک کے جغرافیائی اتصال (Contiguity) کو ایک مثبت اور موثر قوت بننا چاہیے ۔ آج بدنصیبی کی بات یہ ہے کہ دوسری قومیں تو محض لسانی بنیاد پر متحد ہو رہی ہیں لیکن عربی بولنے والے یہ مسلم ممالک ، زبان کے علاوہ دین کے رشتے سے بھی منسلک ہونے کے باوجود ، بات بات پر باہم لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں ۔ اُن کی اسی باہمی ناچاقی کے سبب فلسطین میں صیہونیت نے قدم جمایا اور پھر اُس سے عربوں کا شیرازۂ وحدت مزید پارہ پارہ ہوا ۔ علامہ اقبالؒ نے عربوں کو اسلام کے احسانات یاد دلاتے ہوئے کہا ہے کہ اس نے اُنھیں ، چودہ سو سال قبل ، دو سوپر پاورز ، قیصر و کسریٰ ، سے نجات دلائی اور اُن دونوں

طاقتوں کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خاتمہ کیا ۔ اسلام ہی نے عربوں کو قبائلی جنگوں کے سلسلۂ دراز سے آزاد کرکے بھائی بھائی بنا دیا اور اُنھیں بدویانہ زندگی کی سطح سے اُٹھا کر علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مقامِ بلند پر فائز کیا ، حتیٰ کہ انہی کے فیض سے یورپ قرونِ مظلمہ (Dark Ages) سے نکلا ۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے اہلِ عرب کو ''علم و حکمت ، شرع و دین ، نظمِ امور'' سے اس حد تک آشنا کیا کہ یورپ نے تہذیب و تمدن کا سبق اُن سے سیکھا ۔ فرماتے ہیں کہ ع ''عصرِ حاضر زادۂ ایامِ تست'' یعنی اے ملتِ عربیہ ! زمانۂ حاضر تیرے ہی ایامِ زریں کی پیدا وار ہے ۔ مزید فرماتے ہیں کہ اب جو زمانۂ حاضر فرنگی تصرفات کے ہاتھوں بے آبرو ، کج رفتار اور بے دین ہو گیا ہے تو اسے دوبارہ تو ہی اپنے ڈھب پر اور راہِ راست پر لا کر یہ دکھا دے کہ اسلام آج بھی دنیا میں انقلابِ عظیم برپا کر سکتا ہے ۔ فرماتے ہیں :

تا بہ فرزندی گرفت اُو را فرنگ
شاہدے گردید بے ناموس و ننگ
گرچہ شیرین است و نوشین است اُو
کج خرام و شوخ و بے دین است اُو
مردِ صحرا ! پختہ تر کن خام را
بر عیارِ خود بزن ایام را

لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اہلِ عرب خود اپنے آپ کو پہچانیں ۔ جدید عالمِ عرب سے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ع ''اُمتے بودی ، اُمم گردیدۂ'' ۔ علاقائی قومیت کے باطل فرنگی نظریے نے تو اُس ''عرب نیشنل ازم'' کو بھی پارہ پارہ کر دیا جو فرنگی حکمتِ عملی ہی کا نتیجہ تھا ۔ اُس کا بھی حلیہ ایسا بگڑا کہ ع ''وحدتِ اعرابیاں صد پارہ شد'' ، اور عربوں کی قوت اس طرح بکھری کہ ایک چھوٹی سی صیہونی ریاست کے آگے وہ بے دست و پا ہیں ۔ قوت اسی طرح بحال ہو سکتی ہے کہ وحدتِ دین کی اساس پر ملت کی از سرِ نو شیرازہ بندی ہو ۔ ع ''قوت از جمعیتِ دینِ مبیں'' ۔ قدرت نے تو انھیں سب کچھ دے رکھا ہے ۔ تیل کا عظیم خزانہ ان کے پاس ہے ۔ مردِ صحرا سے اقبالؒ کہتے ہیں

ع ''تو ندانی قیمتِ صحرائے خویش'' - حکمتِ فرنگ سے مسحور اس مردِ صحرا کو ، قوت بخش دینِ متین کی روش دوبارہ اپنانے کی تلقین کرتے ہوئے ، اپنے وسائل کی حفاظت کے لیے ہر لحظہ چوکنا رہنے کا مشورہ اور مداخلتِ بے جا کرنے والوں کو مار بھگانے کی دعوت دیتے ہیں ع ''اشترانش را ز حوضِ خود بران'' ، یعنی فرنگی اونٹوں کو اپنے حوض سے مار بھگاؤ (تیل کے چشموں کے لیے ''حوض'' اور سامراجی طاقتوں کے لیے ''اونٹ'' کے استعارے بہت خوب ہیں) -

(۱۳) مثنوی ''پس چہ باید کرد - - - ؟'' کی تیرھویں فصل ما سبق فصلوں کا گویا نچوڑ ہے - دراصل اسی فصل کا عنوان ہے ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟'' اور یہی پوری مثنوی کا جامع عنوان قرار پایا ہے - فصل کے اس تمہیدی شعر کے بعد کہ

آدمیت زار نالید از فرنگ   زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ

یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ :

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟   باز روشن می شود ایامِ شرق

گوئٹے کے ''دیوان'' کے جواب میں ''پیامِ مشرق'' پیش کرتے ہوئے اقبالؒ نے اسی لہجے میں فرمایا تھا :

در جوابش گفتہ ام پیغامِ شرق   ماہ تابے ریختم بر شامِ شرق

لیکن مثنوی زیرِ نظر کی اس تیرھویں فصل میں انھوں نے اپنے عالمی منشور کا تیرھواں بنیادی نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ علومِ حاضرہ کو لادینی اور مردم آزاری کی روش سے ہٹا کر اُن سے بلا تفریقِ رنگ و نسل ، تمام بنی نوعِ انسان کی فلاح کے لیے کام لینا اس بات پر موقوف ہے کہ اقوامِ مشرق کی ایک متوازی جمعیت بنائی جائے - ابھرنے والے اسلامی بلاک سے اس کی توقع وابستہ کی جا سکتی ہے اور ایسی صورت میں کہ مغربی سامراجی طاقتیں اپنی غلط اندیشیوں اور غلط کاریوں کا خمیازہ بھگتنے لگی ہیں ، اُن کے سنبھالا لینے کی ہر خفیہ تدبیر سے ہوشیار رہتے ہوئے ، احترامِ آدمیت اور فلاحِ بشریت کے دورِ سعید کا آغاز کیا جا سکتا ہے -

اپنے عالمی منشور کے اس تیرھویں نکتے کی صراحت کرتے ہوئے ،

حضرت علامہ اقبالؒ فرماتے ہے کہ لادینی طرزِ فکر کے سبب مردم آزاری حد سے اتنی بڑھی کہ ع ''یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد'' ۔ جن علوم سے اُس نے لادینی طرزِ فکر کے سبب تباہ کاری اور غارت گری کا کام لیا ہے ، وہ تو دراصل ہماری میراث ہیں ، اور ہمیں چاہیے کہ ان علوم کو ، اپنے دینی طرزِ فکر کی بدولت ، بنی نوعِ انسان کی سلامتی و سلامت روی کے لیے استعمال کریں ۔ اقبالؒ فرماتے ہیں :

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است
حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است

* * * *

علم اشیا خاکِ ما را کیمیاست
آہ ! در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت
چشمِ اُو بے نم ، دلِ اُو سنگ و خشت

* * * *

آہ از افرنگ و از آئینِ اُو
آہ از اندیشۂ لا دینِ اُو

یعنی سائنسی علوم برحق ہیں اور ہمارے حق میں یہ مٹی کو سونا بنانے کا حکم رکھتے ہیں ۔ انھیں اگر یورپ نے نیک و بد کی تمیز سے عاری ہو کر ضرر رساں اور ہلاکت خیز بنا لیا ہے اور اس پر نہ تو اُس کی آنکھیں پُرنم ہوتی ہیں نہ دل پسیجتا ہے ، تو اب ہمیں یہ چاہیے کہ دین کے عطا کردہ معیارِ خیر و شر کے مطابق ان علوم سے فلاحِ انسانی کا کام لیں ۔ مثنوی ''مسافر'' کی آخری فصل ''خطاب بہ ظاہر شاہ'' میں بھی ''علمِ اشیا'' کے بارے میں یہی ارشاد ہوا ہے کہ مسلمانوں کے اسلاف کا عطیہ ہیں :

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست اصل اُو جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ایں گہر از دستِ ما افتادہ است

لہذا مثنوی ''پس چہ باید کرد . . . ؟'' کے اسی عنوان کی فصل ''پس چہ باید کرد . . . ؟'' میں علامہ اقبالؒ بطورِ خاص اس پر زور دیتے ہیں کہ

سائنسی علوم کو ، جو لادینیت زدہ یورپ کے ہاتھوں تباہ کاری پر صرف ہو رہے ہیں یا ''انسان کو حیوان بنانے کے طریقوں'' میں استعمال ہو رہے ہیں ، دین کے اخلاقی معیار کے مطابق ہی کام میں لایا جائے۔ یہ بات معلوم ہر خاص و عام ہے کہ اس کے لیے علامہ اقبالؒ نے جا بجا ''دل'' کی علامتی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہاں بھی انھوں نے یہی علامتی اصطلاح استعمال کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سائنسی علوم کے خنجر کو دنیا میں تباہی مچانے والے مغربی رہزنوں کے پنجے سے چھین کر اسے ''دل'' کے زیرِ حکم (یعنی دین کے اخلاقی معیار کے مطابق) فتنوں کے استیصال اور شرفِ آدمیت کی بحالی کے لیے استعمال کرو :

ہر طرف صد فتنہ می آرد نفیر　　　تیغ را از پنجۂ رہزن بگیر

* * * *

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است　　　چون زدل آزاد شد ، شیطانی است

یہ وہی بات ہے جو اقبالؒ کے مرشدِ روحانی حضرت جلال الدین رومی نے ان الفاظ میں ارشاد فرمائی تھی :

علم را بر دل زنی یارے بود　　　علم را بر تن زنی مارے بود

علوم کو حرص و ہوس کا وسیلہ بنانے ہی کا یہ انجامِ بد ہے جس سے نہ صرف یورپ کو بلکہ اُس کے ہاتھوں ساری دنیا کو دوچار ہونا پڑ رہا ہے۔ فرماتے ہیں :

دانی از افرنگ و از کارِ فرنگ　　　تا کجا در قیدِ زنارِ فرنگ ؟

اور ہماری محتاجی اور دست نگری کا یہ عالم ہے کہ میر کا یہ مقطع پوری طرح ہم پر چسپاں ہوتا ہے :

میر کیا سادہ ہیں ، بیمار ہوئے جس کے سبب
اُسی عطار کے لڑکے سے دوا لیتے ہیں

حضرت علامہ اقبالؒ کے الفاظ میں :

زخم ازو ، نشتر ازو ، سوزن ازو
ما و جوئے خون و اُمیدِ رفو

اُس کی گھاتوں اور چالوں سے ہوشیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

کشتنِ بے حرب و ضرب آئینِ اُوست
مرگ ہا در گردشِ ماشینِ اُوست

لہذا یہ ضروری ہے کہ ہم یورپ کی "گردشِ ماشین" (Rolling of Machine) یعنی اس کے صنعتی اور کاروباری چکروں سے ہمہ دم ہوشیار رہیں ۔ بڑی طاقتوں کی جودھراہٹ اور اُن کی بیار سے بیار تر کرنے والی نام نہاد چارہ گری سے آزاد ہونے کے لیے ، اقبالؒ کی تجویز یہ ہے کہ پس ماندہ و پامال اقوامِ مشرق اپنی متوازی تنظیم الگ بنائیں :

نقشِ نو انـدر جہـاں باید نہـاد　　از کفن دزداں ، چہ اُمیدِ کشاد

انھوں نے "جمعیتِ اقوام" (League of Nations) کے بڑوں کو "کفن دزدانِ جہاں" کے جس لقب سے نوازا تھا آج ادارہ اقوام متحدہ (U.N.O) کی سیکیورٹی کونسل کے کم از کم دو بڑوں پر بھی پوری طرح چسپاں ہوتا ہے ، جن کے حقِ استرداد (Right of Veto) ، دیتان (Detante) اور خصوصی مفادات (Special Interests) کے سبب ایک اچھا خاصا عالمی ادارہ دنیا کا سب سے بڑا استحصالی ادارہ بن کر رہ گیا ہے ۔ کسی زمانے میں اقبالؒ نے فرمایا تھا :

طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے ![8]

انھی دنوں یہ بھی ارشاد ہوا تھا کہ :

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقـوام کـہ جمعیتِ آدم ؟[9]

"طہران" اور "مکہ" تو محض علامتیں ہیں ۔ مقصد یہی تھا کہ ایک ایسی تنظیم کا قیام از بس ضروری ہے جو ، مشرق میں ابھرنے والی نئی

۸- "ضربِ کلیم" ("کلیات") ، ص ۵۴۳/۸۱ ۔
۹- ایضاً ، ص ۵۲۰/۵۸ ۔

اسلامی قیادت کے طفیل ، دنیا میں مطلوبہ تعمیری کردار ادا کر سکے ۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ؟'' میں بھی اسی کی دعوت دی گئی ہے :

نقشے از جمعیتِ خاور فگن وا ستاں خود را ز دستِ اہرمن

آج بعض علاقوں میں جو ''ناطرف داری'' اور ''تیسری دنیا'' کی دل فریب اصطلاحات کے پسِ پردہ جوڑ توڑ کے سارے کھیل بدستور جاری ہیں اور مطلوبہ مقاصد پورے نہیں ہو رہے ہیں بلکہ بڑی طاقتوں ہی کے خصوصی مفادات کا تحفظ ہو رہا ہے ، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ اول تو شرفِ آدمیت اور وحدتِ انسانی کے اعلیٰ تصورات پوری طرح واضح ، دل نشیں اور عام نہیں ہوئے ہیں ، دوسرے ، ان تصورات کے پیچھے کوئی موثر قوتِ نافذہ تیار نہیں ہو رہی ہے ۔ نتیجہ یہ کہ دفاعی خود کفالت تو درکنار ، معاشی خود کفایت کا شعور بھی ہنوز ابھرتا دکھائی نہیں دیتا ۔ شکر پارہ فروش امریکی ہو یا روسی ، شکر کھانے والوں کی بچگانہ طبیعت سے خوف واقف ہے ۔ ع ''ما چو طفلانیم و او شکر فروش'' ۔ حضرت علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں :

آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حُر
آں فروش و آں بہ پوش و آں بخور

خود کفالت اور خود کفایت کا خواب جب تک شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا ، بڑی طاقتوں کی اُن چالوں سے بچنا ممکن نہیں ہے جو وہ اپنے آپ کو سنبھالے رکھنے اور ہمارے وسائل کا استحصال کرنے کے لیے چلتی رہتی ہیں ۔ ان چالوں میں سب سے بڑی چال ، رنگ و نسل کی بنیاد پر ، آدمی اور آدمی کے درمیان امتیاز روا رکھنا ہے ۔ ''سفید فام آدمی کا بارِ فرض'' (White man's burden) والا پرانا غلام ساز نظریہ ہنوز مغرب کے تحت الشعور میں موجود ، بلکہ شعور میں محفوظ ہے اور داخلی و خارجی امور میں اس کا اظہار ہوتا رہتا ہے ۔ رنگ کی بنیاد پر تفریق (Segregation) اور نسلی امتیاز (Apartheid) کے مظاہر اور مناظر صرف امریکہ و برطانیہ اور اُن کی بعض نو آبادیات ہی تک محدود نہیں ہیں ، کریملن بھی رنگ و نسل ہی کی بنیاد پر ایشیا اور افریقہ میں قومیت کی تشکیل کرکے اور اس طرح بننے

والی ''قوموں'' کو ''آزادی'' کا سبز (یا سرخ) باغ دکھا کر ، انھیں اپنے زیرِ سایہ لانے کی پالیسی پر عمل کرتا رہا ہے ۔ لہٰذا حضرت علامہ اقبال جب یہ فرماتے ہیں کہ :

اے اسیرِ رنگ پاک از رنگ شو — مومنِ خود ، کافرِ افرنگ شو

تو ''افرنگ'' سے اُن کی مراد صرف واشنگٹن ، لندن اور پیرس ہی نہیں ، کریملن کے حکام بھی ہیں ۔ اسلام ، بلا لحاظِ رنگ و نسل ، تمام عالمِ انسانیت کو ''یا ایھا الناس'' کہہ کر خطاب کرتا ہے اور نئے ابھرنے والے اسلامی بلاک ہی کو یہ مقام حاصل ہو سکے گا کہ ، اقوامِ مشرق کو منظم کرکے ، فلاحِ انسانی کے علم برداروں کو ایک موثر قوتِ نافذہ فراہم کرے — علاقائی سطح پر بھی اور عالمی پیمانے پر بھی ۔ ''کلیمی'' اور ''عصا'' کو شروع ہی سے اقبالؒ کے نزدیک لازم و ملزوم کی حیثیت حاصل رہی ہے ع ''عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد'' ۔ عالمی سطح پر صحیح الرائے قیادت کا انقلابی کارنامہ انجام دینا ، اُن کے نزدیک ، اُس قوتِ نافذہ پر موقوف ہے جو صحیح الرائے مشرق اقوام کی جمعیت ہی سے پیدا ہو سکے گی ۔ صحیح الرائے ہونا بہرحال ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر قوت ایک لعنت بن جاتی ہے ۔ ارشاد ہوتا ہے :

اہلِ حق را زندگی از قوت است — قوتِ ہر ملت از جمعیت است
رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں — قوتِ بے رائے جہل است و جنوں

منشور کے اس تیرھویں نکتے یعنی قیاسی علوم کی تشکیلِ جدید کے ساتھ فلاحِ انسانی کے لیے نئی ہیئتِ اجتماعیہ کو اقبالؒ نے ، بطورِ استعارہ ، ''آفتاب'' قرار دیا ہے ۔ شاعرانہ استدلال سے کام لیتے ہوئے فرماتے ہیں :

وا نمودیم آنچہ بود اندر حجاب — آفتاب از ما و ما از آفتاب

ظاہر ہے کہ آفتاب مشرق ہی سے طلوع ہوتا ہے ۔ ''آفتاب'' کی علامت کلامِ اقبال میں جہاں جہاں بھی آئی ہے ، زندگی ، روشنی اور پاکیزگی کے لیے استعمال ہوئی ہے ۔ زیرِ بحث عالمی منشور کے تیسرے نکتے کا عنوان ''خطاب بہ مہرِ عالم تاب'' چنداں محتاجِ وضاحت نہیں ۔ تیسرے نکتے میں ''گرمیٔ ذکر'' اور ''عفتِ فکر'' کے لیے ''مہرِ عالم تاب'' کا

علامتی عنوان استعمال ہوا ہے ، اور یہاں ، تیرھویں نکتے میں ، علوم کی تشکیلِ جدید اور فلاحِ انسانی کی خاطر نئی ہیئتِ اجتاعیہ کے لیے ''آفتاب'' کی شعری علامت نئی زندگی اور اس کی گرمی و پاکیزگی کے تصور سے پوری پوری مطابقت رکھتی ہے -

(۱۴) چودھواں اور آخری نکتہ ، حضرت علامہ اقبالؒ کے عالمی منشور کا ، یہ ہے کہ اعلیٰ انسانی اوصاف اور بہترین ہمہ جہتی کردار کا مکمل ترین نمونہ پیغمبرِ اسلام ، خیر البشر ، محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُسوۂ حسنہ ہے - زندگی کے محدود سے محدود گوشے سے لے کر بین الاقوامی امور تک ، ہر چھوٹے بڑے معاملے میں اور تمام تر انسانی مسائل میں ، اس انسانِ کامل کی رہ نمائی سے بہتر رہ نمائی اور کسی کی سیرت سے متوقع نہیں - آپؐ ہی نے امن کو بھی تہذیب دی اور جنگ کو بھی - آپؐ ہی نے صلحِ حدیبیہ اور میثاقِ مدینہ کی روشن مثالیں قائم کیں اور خطبۂ حجۃ الوداع کی صورت میں بنیادی انسانی حقوق کا وہ چارٹر عطا فرمایا جو اپنی نظیر آپ ہے اور جس کے حرف حرف پر عمل بھی ہو چکا ہے ، در آں حالیکہ اقوامِ متحدہ کا چارٹر محض ایک نمائشی دستاویز ہے -

یہ چودھواں نکتہ مثنوی ''پس چہ باید کرد - - -؟'' کی آخری فصل (''درحضورِ رسالت مآبؐ'') سے اخذ ہوتا ہے ، اس میں ارشاد ہوا ہے کہ آج کا سب سے بڑا المیہ صحیح نمونۂ عمل کا فقدان ہے ع ''مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولہب'' - حق موجود ہے لیکن اُس کی خاطر ، ضرورت راہِ مصطفیٰؐ پر چلنے کی ہے ، یعنی وہی بات جو ''ارمغانِ حجاز'' کے ایک باب کا حرفِ آغاز ہے :

ع بہ حق دل بند و راہِ مصطفیٰ رو !

حضرت علامہ اقبالؒ کے نزدیک ، ایک عام ''مسلماں زادۂ روشن دماغ'' کا حال یہ ہے کہ لا دینی علومِ حاضرہ نے اُس کے جذبۂ دین کو سلب کر لیا ہے ع ''مکتب از وے جذبۂ دیں در ربود'' حتیٰ کہ ''شیخِ مکتب'' بھی عصرِ حاضر کے بتوں میں سب سے بڑے بت (وطنیت) کی پرستش کا وعظ سناتا ہے - اُسے اقبالؒ اگر ''کم سواد و کم نظر'' نہ کہتے تو اور کیا کہتے ! اس کے بارے میں صراحتاً انہیں کہنا پڑا ہے

کہ ع "از فرنگی می خرد لات و منات" ۔ اسی قماش کے ایک بزرگ سے انھیں کہنا پڑا تھا کہ :

مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی ، تمام بولہبی است !۱۰

علامہ اقبالؒ "پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟" کی آخری فصل میں فرماتے ہیں کہ "مقامِ مصطفیٰ" صلی اللہ علیہ وسلم سے "بے خبر" ہونے کے معاملے میں ہمارے مغرب زدہ مسلم دانش ور اور اُن کے حلیف "شیخِ مکتب" ایک ہی تھیلے کے چٹے بٹے ہیں اور یہ دراصل فرنگی حکمتِ عملی کا کمال ہے کہ ، قتل و غارت اور خون خرابے کے بغیر ، اس معاملے میں ہمیں اس نے گویا موت کی نیند سلا دیا ہے :

ما ہمہ افسونیٔ تہذیبِ غرب کشتۂ افرنگیاں بے حرب و ضرب

حضورِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں وہ عرض کرتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ میں ایک ایسے بندۂ حق کو ظاہر فرمائیے جو آپؐ کے اُسوۂ حسنہ کا سچا پیرو ہو ع "وا نما یک بندۂ اللہ مست" اور پھر ایسا ہو کر افرادِ ملت کے دلوں سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خوفِ مرگ نکل جائے ۔ عرض داشت کی ابتدا اس طرح ہوتی ہیں :

اے تو ما بے چارگاں را ساز و برگ
وا رہاں ایں قوم را از ترسِ مرگ

نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "اے مقام و منزل ہر راہرو" کہہ کر خطاب کرنا ہی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اقبالؒ کے نزدیک عصرِ حاضر کی اولین ضرورت ایسے نمونۂ عمل کی ہے جو اُسوۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کامل مطابقت رکھتا ہو ـــــ ہر معاملے میں کامل مطابقت ، زندگی کے ہر شعبے میں ، عائلی ، عمرانی ، سیاسی ، معاشی ، بین الاقوامی ، تمام امور میں ، صلح میں بھی اور جنگ میں بھی ، غرض یہ کہ ہر سطح اور دائرے میں ختم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کردار ملتِ اسلامیہ

---

۱۰ - "ارمغانِ حجاز" ("کلیاتِ اُردو") ؛ ص ۳۹/۶۹۱ ۔

اور اس کی عالمی قیادت کے لیے نمونۂ عمل ہے۔

اقبالؒ کے چودہ نکاتی عالمی منشور کا خلاصہ علی الترتیب یوں قلم بند ہو سکتا ہے اور اہلِ علم دیکھ سکتے ہیں کہ مثنوی "پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ؟" کی چودہ فصلوں سے یہ ٹھیک اخذ ہوا ہے یا نہیں :

(۱) تباہی مچانے والی عقلِ فسوں ساز اور ساری دنیا کو ہلاکت کے دہانے میں دھکیلنے والے دانش وروں کا دماغ درست کرنے کے لیے فراستِ ایمانی کو اس طرح ابھارا جا سکتا ہے کہ قیاسی علوم کا پوری طرح احتساب کیا جائے اور طبیعی علوم کو اُن کے اثرات سے پاک کرکے صرف اور صرف فلاحِ عامہ کے نہج پر آگے بڑھایا جائے۔

(۲) فراستِ ایمانی پر مبنی دعوتِ خیر و فلاح کو ابتداءً اُن مردانِ کار تک محدود رکھا جائے جو اسے بہ دل و جان قبول کرنے اور عملاً اس کا حق ادا کرنے کے اہل ہوں۔

(۳) توسیعِ دعوت کے ساتھ ساتھ جوں جوں علوم کے احتساب اور اُن کی تشکیلِ جدید کا کام ہوتا جائے ذرائع ابلاغِ عامہ اور وسائلِ تعلیم و تربیت کو زیادہ سے زیادہ تطہیرِ افکار کے کام پر لگایا جائے اور وہ اس طرح کہ جذبۂ خیر پروان چڑھے اور افکار خالصۃً اسی کے سانچے میں ڈھلتے چلے جائیں۔

(۴) خدا ترس ، خدا مست ، جرأت مند اور بے باک مردانِ کار پر مشتمل اور حکمتِ کلیمی کی علم بردار قیادت اس طرح ابھر سکے گی کہ رائے عامہ ، اُن کے حسنِ کردار اور حسنِ کارکردگی کی بنا پر ، اُن کے حق میں ہموار ہو اور وہ باطل نظریات کے بتوں کو پاش پاش کرکے عوام الناس کو مکمل سیاسی و معاشی حریت کی راہ پر گام زن کر سکیں۔

(۵) بدی اور تخریب کے مکمل سدِ باب اور استیصال کے لیے ضروری ہے کہ حکمتِ فرعونی کی نت نئی شکلوں پر کڑی نظر رکھی جائے اور جہاں سے بھی وہ سر اُٹھائے بر وقت اُس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ اخلاقی ، سماجی ، سیاسی ، معاشی ، علاقائی و بین الاقوامی ، تمام دائروں میں ہمہ دم نگرانی اور مزاحمت کا عمل جاری رہے تاکہ افرادی صلاحیتیں کسی قسم کے بحران سے دو چار نہ ہوں۔

(۶) باطل نظریات اور انھیں عوام پر زبردستی ٹھونسنے والی یا انھیں دل فریب بنا کر ان کے آگے پیش کرنے والی جابر اور عیار طاقتوں کی مکمل نفی کی جائے اور اُن کے مقابلے میں توحید اور وحدتِ انسانی کے پرچم کو مضبوطی سے بلند رکھا جائے تاکہ خفتہ اور دبی ہوئی اعلیٰ صلاحیتیں بیدار ہوں اور خیر و فلاح کا رجحان ہر سمت میں پروان چڑھے۔

(۷) قرآنِ عظیم کے فیض سے جب مردانِ کار فقرِ غیور کے حامل ہوں گے تو اُن کی ہیبت سے عظیم دارالسلطنتوں میں تہلکہ برپا ہوگا اور ایک دن اللہ کی زمین پر اللہ کے غیور بندوں کے ہاتھوں اللہ کے احکام جاری ہو کر رہیں گے۔

(۸) اللہ اور فقط اللہ سے ڈرنے والے، دنیا میں صرف اُسی کی عظمت کا پرچم بلند کرنے والے اللہ کے بندے کسی سے نہیں ڈرتے۔ حریتِ فکر و عمل اُن کا شیوہ ہوتی ہے۔ خود کفایت اُن کا طرزِ زندگی ہوتی ہے۔ اُن کی پیٹھ اُن کے اپنے فرائض کا بوجھ اُٹھانے کے سوا کوئی اور بوجھ نہیں اُٹھاتی اور استبداد کے آگے وہ گھٹنے نہیں ٹیکتے۔ ایسے ہی مردانِ حُر بنی نوعِ انسان کی قیادت کے اہل ہو سکتے ہیں۔

(۹) احکامِ الٰہی پر مبنی، عدلِ عمرانی کے زریں اصول ایسے ہی مردانِ کار کے ہاتھوں نافذ ہو سکتے ہیں جو مادی وسائل کو تعیشات پر صرف کرنے کے بجائے حق و عدل کے قیام پر صرف کریں۔ اُن کا پہلا کام یہ ہوگا کہ سود اور استحصال پر مبنی معاشی نظام کو اُکھاڑ پھینکیں اور بہ ذوق و شوق اپنے اوپر اور دنیا والوں پر قرآن اور سنتِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نافذ کرنا شروع کریں۔

(۱۰) طریقۂ کار ایسا جاذبِ توجہ ہونا چاہیے کہ غیر مسلم اصحابِ فکر و دانش بھی کامل حریتِ فکر و عمل کی انقلابی دعوت پر غور کریں اور اسے قبول کرنے پر آمادہ ہوں۔ زندہ دلی اس حد تک عام ہو کہ بڑی طاقتوں پر انحصار اور اُن کی بالادستی کی لعنت سے آزادی نصیب ہو اور اپنے آپس کے نزاعات، اُن عیار طاقتوں کی ثالثی کے بغیر، آپس کی بات چیت کے ذریعے ختم کیے جا سکیں اور دنیا میں خوش گوار ہمسائگی اور تعمیری بقائے باہمی پروان چڑھے۔

(۱۱) خاص طور پر اُن نام نہاد مسلم دانش وروں کی سحر کاری سے ہوشیار رہنا چاہیے جن کا انداز باطل نظریات کے مقابلے میں معذرت خواہانہ ہوتا ہے اور اس طرح وہ بندِ غلامی کو سخت سے سخت تر کرتے ہیں ۔ اتحادِ عالمِ اسلام کی راہ سے ایسی موثر عالمی قوت کا ابھرنا ضروری ہے جو غالب سیاستِ حاضرہ کو بے نقاب کر دے اور اسے بے دخل کرکے ساری دنیا کو خیر و فلاح سے بھر دے ۔

(۱۲) مسلم اقوام کو افریشیائی تناظر میں جو عددی اور کلیدی اہمیت حاصل ہے اس میں عرب ممالک خصوصی مقام رکھتے ہیں ۔ ان میں بڑی طاقتوں کی حکمتِ فرعونی کا پیدا کردہ تفرقہ ختم کرنے اور انھیں متفقہ کردار ادا کرنے کے لائق بنانے کے لیے ضروری ہے کہ حکمتِ کلیمی سے ان کے دینی رشتے کو استوار کیا جائے اور اس تاریخی صداقت کو پیشِ نظر رکھا جائے کہ جن عربوں نے کبھی قیصر و کسریٰ جیسی دو سوپر پاورز کو نیست و نابود کیا تھا وہ آج کی دو سوپر پاورز کو بھی بے اثر کر سکتے ہیں اور یہی عرب جنھوں نے یورپ کے قرونِ مظلمہ میں علم و حکمت کے دیے روشن کیے تھے ، آج بھی جہل و ظلم کے اندھیرے میں ڈوبی ہوئی دنیا کو دانش و عرفان کے نئے چراغوں سے منور کر سکتے ہیں ۔

(۱۳) سائنسی اور تکنیکی علوم جو ہماری اپنی میراث ہیں ، رہزنانِ یورپ کے پنجوں میں خنجر بنے ہوئے ہیں ۔ انھیں چھین لو اور مرہم بنا کر دکھی انسانیت کے زخموں پر رکھو ۔ اقوامِ عالم پر اُن کی من مانی برتری کو ختم کرنے اور ان کفن چوروں کے مکر و فن سے آزاد ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اقوامِ مشرق کی ایک متوازی تنظیم قائم کی جائے تاکہ رنگ و نسل کے امتیاز پر مبنی تباہ کن سیاسی چالوں سے بنی نوعِ انسان کو نجات دلانے کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے ۔

(۱۴) اتحادِ عالمِ اسلام اور اُس کے سہارے اتحادِ اقوامِ مشرق کو ایک انقلابی قوت بنانے کے لیے ہم ، بحیثیتِ مسلمان ، عشقِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو لازمۂ ایمان اور آپؐ کے اُسوۂ حسنہ کو اعلیٰ انسانی اوصاف اور بہترین ہمہ جہتی کردار کا معیاری نمونہ تسلیم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک ناتوانوں کو توانا اور انھیں خوفِ مرگ سے آزاد

کرنے کی واحد سبیل یہی ہے کہ ہر معاملے میں طریقِ مصطفیٰؐ کی پیروی کریں اور اپنے قول و عمل سے دنیا بھر کو یہ باور کرائیں کہ حقیقی خیر و فلاح کی واحد سبیل یہی ہے ۔

اقبالؒ کے چودہ نکاتی عالمی منشور کے اس ترتیب وار مربوط خلاصے پر ایک نظر ڈالنے کے بعد مجموعی تاثر یہ قائم ہوتا ہے کہ احتسابِ علوم اور فراستِ ایمانی کی بدولت ، عاشقانِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں ایک بڑا ثقافتی ، سیاسی اور معاشی انقلاب برپا ہو سکتا ہے اور بے لوث مردانِ کار کی ولولہ انگیز قیادت میں اس طرح جب حریت پسند اقوامِ مشرق منظم ہوں گی تو ایسی فضا تیار ہوگی کہ دنیا کو خیر و فلاح سے معمور کرنے والے مثالی کردار ابھر سکیں گے ۔

صدیوں پرانے تعصبات اور مناقشات اپنی جگہ ، لیکن یہ بات بنیادی انسانی فطرت سے بعید ہے کہ مسائل کا ایک حل پیش ہو اور عملاً وہ کامیاب ہوتا دکھائی بھی دے ، پھر بھی انسان اُس کو قبول کرنے سے انکار کر دے ۔ دنیا نے اپنے مسائل کے بہت سے حل ایک ایک کرکے آزما لیے ہیں ۔ یہ بات عقلِ عام سے کچھ بعید نہیں کہ عہدِ حاضر کے ایک بالغ نظر مفکر نے مسائلِ حاضرہ کا ایک سوچا سمجھا اور تاریخِ انسانی کے ناقابلِ فراموش دور میں آزمایا ہوا جامع حل پیش کیا ہو اور جدید انسان کی سمجھ میں آنے والے انداز میں پیش کیا ہو تو وہ حل بہتوں کی توجہ کا مرکز بنے بغیر نہ رہے ۔ شاید اُس تجاہلِ عارفانہ کے ختم ہونے کا وقت آ گیا ہے جس کا خاکہ اقبالؒ نے ان الفاظ میں اُڑایا تھا :

چو رختِ خویش بر بستم ازیں خاک
ہمہ گفتند با ما آشنا بود !
و لیکن کس ندانست ایں مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود ![11]

۱۱- ''ارمغانِ حجاز'' (''کلیاتِ فارسی'') ، ۱۳۹/۱۰۲۱ ۔

مضمون نگار حضرات سے التماس

پریسوں میں کمپوزیٹر اکثر آن پڑھ ہوتے ہیں ۔ اس لیے آپ اپنا مضمون جس قدر صاف لکھیں گے (مناسب ہے کہ ٹائپ کرا لیں) اسی قدر وہ اسے صحیح کمپوز کریں گے ۔ بصورتِ دیگر غلطیاں رہ جانے کا قوی امکان ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ آپ کے قیمتی خیالات درست طور پر قارئین تک پہنچائے جائیں ۔ اس میں ہماری اعانت فرمائیں اور اپنا مضمون نہ صرف صاف صاف لکھیں بلکہ ہمیں ارسال کرنے سے پہلے اسے ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں ۔

— مدیر ''اقبال ریویو''

تبصرۂ کتب

ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال : ''زندہ رود''، جلد دوم ۔
شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور : ۱۹۸۱ ۔
صفحات ۱۲۹ تا ۳۰۸ ۔ قیمت -/۳۵ روپے ۔*

ڈاکٹر محمد اقبالؒ کے فرزند ارجمند کی کتاب ''زندہ رود'' کی پہلی جلد پر راقم نے جون ۱۹۸۰ کے ''معارف'' میں بہت ہی لطف و لذت کے ساتھ ایک تبصرہ لکھا تھا ۔ اس کی دوسری جلد موصول ہوئی تو اس کو کئی بار شوق سے پڑھا، اور ہر بار پڑھنے میں یہ محسوس ہوا کہ یہ روایتی قسم کی سوانح نگاری نہیں، یا شعر و ادب پر ایک رسمی تبصرہ بھی نہیں، بلکہ حقیقت و واقفیت کا ایک تختۂ بہار ہے جس پر رنگ برنگ کے پھول کھلے ہیں ۔ یہ اس کتاب کے لائق مرتب کے اندازِ بیان اور تصنیفی خوش سلیقگی کی خوبی ہے ۔

اب تک ڈاکٹر محمد اقبالؒ کے سوانح حیات اور کلام پر معلوم نہیں کتنی کتابیں نکل چکی ہیں ۔ زیرِ نظر کتاب کا بھی یہی موضوع ہے ۔ اس میں بہت سی باتیں تو ایسی ہیں جو اور کتابوں سے لی گئی ہیں، لیکن اسی پرانی شراب میں اس کے مصنف نے اپنے خیالات کی مے ارغوانی سے دو آتشہ کی کیفیت پیدا کر دی ہے ۔ اس میں اجمال اور تفصیل کا ایسا حسین امتزاج ہے کہ یہ پُر از معلومات بھی ہے، پُرکیف بھی، دل چسپ بھی اور لائقِ غور و فکر بھی ۔ اس کا وصف یہ بھی ہے کہ

---

* ''زندہ رود'' کی پہلی جلد پر سید صباح الدین عبدالرحمٰن کا تبصرہ ''اقبال ریویو''، جلد ۲۱، شمارہ ۲ (جولائی ۱۹۸۰) میں شائع ہو چکا ہے ——— مدیر ''اقبال ریویو'' ۔

ڈاکٹر صاحبؒ کی زندگی کے جزوی واقعات ؛ ان کے ذاتی خیالات اور ان کے اشعار کے نظری و فکری افکار کے ساتھ اس زمانے کے ہندوستان اور بیرونِ ہندوستان کے سیاسی واقعات کو اس طرح سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

یہ کتاب روایتی اور رسمی انداز کی نہیں ۔ اس لیے اس پر تبصرہ بھی اس انداز کا نہیں ہونا چاہیے ۔ اس کے خاص خاص واقعات کو پڑھنے میں ایسی لذت محسوس ہوئی کہ ان کو ناظرین تک پہونچانے میں قلم بے اختیار ہو گیا ہے ، اس لیے یہ تبصرے کے بجائے ایک مستقل مقالہ بن گیا ہے ۔ راقم اس طرح اپنے کاوہ کاٹنے اور اپنے قلم کے چھلاوہ پن کے لیے معذرت خواہ ہے ۔

پہلی جلد ڈاکٹر صاحبؒ کی زندگی کے ابتدائی دور پر مشتمل تھی ۔ اس دوسری جلد میں ان کی حیات کے وسطی دور کی تفصیلات ہیں ۔ اس کے ابواب کا تسلسل پہلی جلد کے ساتھ رکھا گیا ہے ، جو ساتویں باب پر ختم ہو گئی تھی ۔ اس لیے زیرِ نظر کتاب کا آغاز آٹھویں باب سے کیا گیا ہے ، جس کا عنوان ''فکرِ معاش'' ہے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ جب یورپ سے واپس آئے تو بیرسٹری شروع کی ، مگر اپنے اس پیشے کی آمدنی سے مطمئن نہ تھے ، گو ان کا خود بیان ہے کہ ان کو اپنے لیے مالی نقطۂ نظر سے غور کرنے میں دلی کراہت ہوتی رہی ۔ وہ چاہتے تو ایم ۔ اے ۔ او کالج علی گڑھ یا گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر ہو سکتے تھے ، مگر ان کا خیال رہا کہ سرکاری ملازمت سے قوتِ عمل کے سلب ہونے کا احتمال تھا ۔ ان کی نظر حیدر آباد کی مسلم ریاست کی طرف اٹھی ، جہاں رہ کر مالی فارغ البالی اس لیے چاہتے تھے کہ وہ اپنی قوتِ فکر کا رخ موڑ سکیں ۔ ان کی روح کی گہرائیوں میں یہ احساس مضطرب تھا کہ ان کا اصل مقدر شعر کے ذریعے ایک نیا پیغام عالمِ اسلام تک پہونچانا ہے ۔ اس کے لیے انھوں نے حیدر آباد دکن کا سفر بھی کیا ، گو وہاں ان کے پیشِ نظر کوئی خاص ملازمت نہ تھی ۔ مہاراجہ سرکشن پرشاد کی نوازشِ کریمانہ اور وسعتِ اخلاق ، سر اکبر حیدری اور دوسرے اکابر کی پذیرائی کے باوجود وہاں یہ صورت ممکن نہ ہو سکی ۔ مصنف کا خیال ہے کہ اگر نظام اس

وقت کوئی مناسب منصب پیش کرتے تو وہ قبول کر لیتے ۔ اگر ان کو وہاں وہ مالی اطمینان حاصل ہو جاتا جس کی ان کو ضرورت تھی تو شاید صنفِ شاعری اس سے زیادہ مالا مال ہوتی جتنی کہ ہو سکی ۔ اس زمانے میں فکرِ معاش کے سلسلے میں انھوں نے جو ذہنی کرب و اضطراب کا دور گزارا ، اس کا بڑا اچھا تجزیہ اس باب میں ہے ۔ لائق مصنف نے اس کی خشکی میں ڈاکٹر صاحبؒ کی خوش طبعی ، دوست نوازی ، مجلس آرائی ، معاصر اکابر کے تعلقات کی رنگا رنگی ، قومی کاموں سے دل چسپی ، انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے جلسوں میں نغمہ سرائی اور شعر و ادب سے ہم آغوشی کی پُر از لطف تفصیلات سے رنگینی پیدا کر دی ہے ۔ ان کے کردار کا یہ بھی روشن پہلو ہے کہ کچھ دنوں کے بعد مہاراجہ سرکشن پرشاد ان کے ایسے گرویدہ ہوئے کہ انھیں فکرِ معاش سے نجات دلانے کے لیے ان کے شایانِ شان وظیفے کی پیش کش کی ، مگر انھوں نے اس لیے اس کو منظور نہیں کیا کہ ان کے خیال میں یہ بات مروت اور دیانت کے خلاف ہوتی کہ وہ ایک بیش قرار تنخواہ پائیں اور اس کے عوض وہ کوئی ایسی خدمت نہ کر سکیں جس کی اہمیت بقدر اس مشاہرہ کے ہو (ص ۱۶۸) ۔ حیدر آباد کے سفر میں مقتدر شخصیتوں کے علاوہ نظم طبا طبائی ، غلام قادر گرامی ، جلیل حسن جلیل مانک پوری اور ظہیر دہلوی سے ان کی جو ملاقاتیں ہوئیں ، وہ شعر و ادب کی بڑی دل چسپ کہانی ہے ، جس کو قلم بند کرنے میں مصنف نے اپنی خوش مذاقی کا ثبوت دیا ہے ۔

حیدر آباد ہی کے سفر میں انھوں نے گولکنڈہ کے قطب شاہی بادشاہوں کے مقبروں کو جا کر دیکھا ، تو اپنی وہ نظم لکھی جو "گورستانِ شاہی" کی سرخی کے ساتھ "بانگِ درا" میں ہے ۔ مہاراجہ سرکشن پرشاد کی تعریف میں ایک قصیدہ "شکریہ" کے عنوان سے تحریر کیا ، لیکن ان کے کسی مجموعے میں یہ نظر نہیں آیا ۔ اسی باب میں ان کی نظموں میں سے "پیامِ عشق" ، "بلادِ اسلامیہ" ، "فلسفۂ غم" ، "پھول کا تحفہ عطا ہونے پر" ، ۔۔۔ کی گود میں بلی دیکھ کر" "شکوہ" ، "ترانۂ ملی" ، "حضور رسالت مآبؐ میں" ، "شمع اور شاعر" اور "جوابِ شکوہ" کا ذکر کرکے یہ بھی دکھایا گیا ہے کہ کن حالات میں یہ نظمیں لکھی گئیں جن سے ان

کے پڑھنے میں اور دل چسپی بڑھ جاتی ہے - پھر ''بانگ ِ درا'' کی ہر نظم سے متعلق یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اس کے متعلق بھی اس کی وضاحت ہو جاتی کہ اس کے لکھنے میں کیا عوامل کار فرما رہے - مصنف نے اپنے آئندہ ابواب میں بہت سی نظموں سے متعلق ایسی وضاحت کر دی ہے -

اس باب میں ڈاکٹر صاحبؒ کی ابتدائی ملی ، سیاسی ، تعلیمی اور معاشرتی سرگرمیوں کی بھی تفصیل ہے ، جس کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی سرگرمیوں کی نوعیت ایسی رہی جیسے بھرے ہوئے دودھ کے پیالے کے اوپر گلاب کی پنکھڑیاں رکھی ہوئی رہتی ہیں - ایسے کاموں سے ان کی دل چسپی ضرور رہی ، لیکن جہاں اور جب ان کا دامن کانٹوں سے الجھتا ہوا نظر آیا ، فوراً اس کو سمیٹ لیا - وہ کسی سے متصادم یا بر سر پیکار نہیں ہوئے - یہی وجہ ہے کہ لوگوں میں ان کی عظمت برابر قائم رہی - ۱۹۱۱ آتے آتے وہ مسلمانوں کے دلوں کو مسخر کر چکے تھے -

اس باب سے پہلی دفعہ راقم کے ساتھ دارالمصنفین والوں کو معلوم ہوا کہ دسمبر ۱۹۱۱ میں آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس دہلی میں ہوا تو یہ طے ہوا کہ اس میں ڈاکٹر صاحبؒ کو خراج ِ تحسین پیش کرنے کے لیے مولانا شبلی ان کے گلے میں پھولوں کا ہار ڈالنے کی رسم ادا کریں - اس کی تفصیل مصنف نے جس خوش سلیقگی سے لکھی ہے ، اس کے مطالعے سے نہ صرف ڈاکٹر صاحبؒ کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہے ، بلکہ اس زمانے کے اکابر کی عزت و توقیر کا نقش بھی دل میں بیٹھ جاتا ہے - اس موقع پر مولانا شاہ سلیمان پھلواروی ، سر آغا خان ، سید حسین بلگرامی ، خواجہ کمال الدین ، سید سجاد حیدر اور ملک کی دوسری شخصیتیں موجود تھیں - ڈاکٹر صاحبؒ نے اس اجلاس کی تیسری نشست کی صدارت کی - خواجہ کمال الدین نے اپنی ایک تقریر ''اسلام اور علوم ِ جدیدہ'' کے اختتام پر ڈاکٹر صاحبؒ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا :

''کہاں ہے تو ڈاکٹر اقبال ! خدائے تعالیٰ تجھے دین و دنیا میں با اقبال کرے - تیرے نادر قوائے ذہن بھی دنیا کی نظر سے چھپے ہوئے ہیں - وہ ذہنی قابلیتیں اور استعدادیں ہیں کہ ان کا ٹھیک استعمال بقائے دوام کا تاج تیرے سر پر رکھ سکتا ہے ، لیکن یہ خاص الخاص قویٰ تجھے اس

لیے عطا نہیں ہوئے کہ تو فی کل واد یھیمون کا مصداق بن کر ایک بے ثمر باغ میں جس کا نام مشاعرہ ہے گلگشت کرے ۔ اب وقت ہے ، اٹھ ! اور حقیقی تلمیذ الرحمٰن بن ! عالم سفلی کو چھوڑ اور طائر قدس ہوجا ۔ ۔ ۔ ۔ وہ ہار جو قوم تیرے گلے میں عملاً ڈال رہی ہے اور تو اس کا حقیقی طور پر مستحق ہے ، وہ ان گل ہائے فردوس بریں کے مقابل کیا حقیقت رکھتے ہیں جو خدمت قرآن تیرے لیے وقف کرسکتی ہے ؟ قوم تجھے ملک الشعرا بنانا چاہتی ہے ، اور وہ ایسا کرنے میں غلطی پر ہے ، اور تو پست ہمت ہوگا اگر اس پر قانع ہوا ۔ میں تجھ میں رازی اور غزالی کا بروز دیکھنا چاہتا ہوں ۔''

اگر خواجہ کمال الدین لمبی عمر پاتے تو وہ یہ دیکھ کر خوش ہوتے کہ ڈاکٹر صاحبؒ کی ذات سے ان کی جو امیدیں تھیں ، وہ پوری ہوئیں ۔ جس نشست میں علامہ شبلی نے ان کے گلے میں ہار پہنایا اس کی صدارت شاہ سلیمان پھلواروی نے کی ، جنھوں نے اس تقریب کے سلسلے میں فرمایا :

''اقبال صاحب کے لیے یہ موقع بہت ہی مبارک ہے ، اور ہمیں بھی بڑی مسرت ہے کہ اس جلسے میں انہوں نے علامہ شبلی کے مقتدر ہاتھوں سے پھولوں کے ہار پہنے ۔ نام بھی مبارک ، کام بھی مبارک ، پھولوں کا ہار بھی مبارک ، اور ہار ڈالنے والے کا دست کرم بھی مبارک ۔''

خود علامہ شبلی نے ہار پہنانے سے پہلے یہ فرمایا :

''یہ رسم کوئی معمولی رسم نہیں ۔ اس کو محض تفریح نہ تصور کرنی چاہیے ۔ ہم مسلمانوں کا یہ شعار رہا ہے کہ ہم جس قدر قوم کی دی ہوئی عزت اور خطابات کی قدر کرتے رہے ہیں ، اتنی کسی اور عزت کی شہرت ہمارے ناموں کے ساتھ نہیں ہوئی ۔ ۔ ۔ ۔ جو عزت قوم کی طرف سے آج ڈاکٹر اقبالؒ کو دی جاتی ہے ، وہ ان کے لیے بڑی عزت اور فخر کی بات ہے ، اور حقیقت میں وہ اس عزت کے مستحق ہیں ۔''

یہ واقعہ ''حیات شبلی'' میں درج نہیں ۔ شاید اس کے مصنف استاذی المحترم مولانا سید سلیمان ندوی کے ذہن سے اتر گیا ہو ۔ لائق مصنف نے اس کی تفصیل لکھ کر علامہ شبلی کے پرستاروں کو اپنا ممنون کرم بنایا ۔ استاذی المحترم مولانا سید سلیمان ندوی اور ان کے ساتھ دارالمصنفین والوں کو

ڈاکٹر صاحبؒ سے جو والہانہ محبت رہی وہ غالباً غیر شعوری طور پر اسی عقیدت کی کڑی ہے جو علامہ شبلی سے شروع ہوئی -

اس موقع پر ڈاکٹر صاحبؒ نے جو تقریریں کیں وہ اس لیے اہم ہیں کہ ان کے بنیادی خیالات و افکار معلوم ہوں گے جو اس وقت سے ان کی آخری زندگی تک ان پر حاوی رہے - ان تقریروں کو یک جا کرکے مصنف نے ڈاکٹر صاحبؒ کو سمجھنے اور سمجھانے میں مفید خدمت انجام دی ہے - ''اسلام اور علومِ جدید'' پر خواجہ کمال الدین کی تقریر کے بعد ڈاکٹر صاحب نے جو کچھ کہا ، اس کے کچھ ٹکڑے یہ ہیں :

''میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام اصولوں کا سرچشمہ ہے ، لیکن ڈی کارٹ اور مل یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں ، جن کے فلسفہ کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے ، لیکن ڈی کارٹ کا میتھڈ امام غزالی کی 'احیاء العلوم' میں موجود ہے - ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریز مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈی کارٹ عربی جانتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ وہ سرقے کا مرتکب ہوا ہے - راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا - جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکلِ اول پر جو اعتراض کیا ہے ، بعینہٖ وہی اعتراض امام فخرالدین رازی نے بھی کیا تھا - مل کے فلسفہ کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا کی مشہور کتاب 'شفا' میں موجود ہیں - غرض کہ تمام وہ اصول جن پر علومِ جدیدہ کی بنیاد ہے ، مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں ، بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علومِ جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو -''

ڈاکٹر صاحبؒ نے اپنے ان ہی خیالات کو اپنی کتاب ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' *(Reconstruction of Religious Thought in Islam)* میں وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے ، جس کے بعد ایسے اہلِ قلم کے اس دعویٰ کی تردید ہو گئی جو یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کے افکار اِس اور اُس یوروپی فلسفی سے مستعار ہیں - جب علامہ شبلیؒ نے ان کے گلے میں پھولوں کا ہار ڈالا تو انھوں نے یعنی ڈاکٹر صاحبؒ نے بڑی بلند آہنگی سے فرمایا :

''میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شان دار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام اور ہماری قوم کا ہے ، وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا ۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہے گی اور اسلامی روح آخرکار غالب آئے گی ۔ اس مشن کے متعلق جو جوش اور خیال میرے دل میں ہے ، اپنی نظموں کے ذریعہ سے قوم کو پہونچانا چاہتا ہوں ، اور اس اسپرٹ کے پیدا ہونے کا خواہش مند ہوں جو ہمارے اسلاف میں تھی ۔''

یہ تقریر ۱۹۱۱ کی ہے ۔ اس میں جس خواہش کا اظہار ڈاکٹر صاحبؒ نے کیا تھا ، وہ الحمد للہ پوری ہوئی ۔ یورپ میں تعلیم پانے کے باوجود خالص سلفی بن کر اپنی شاعری میں اسلامی روح کی ترجمانی پوری کامیابی کے ساتھ کی ، اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ بیسویں صدی میں مسلمانوں کو جن مصلحین نے نشأۃ ثانیہ عطا کی ان میں ڈاکٹر صاحبؒ بھی تھے ۔ اس کی تفصیل ڈاکٹر جاوید اقبال نے زیرِ نظر کتاب میں بڑی خوش سلیقگی سے پیش کی ہے ۔

اس موقع پر ڈاکٹر صاحبؒ کا یہ کہنا بھی غور طلب ہے : ''جب کبھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ حضرت نظام الدین محبوب الٰہیؒ کے مزار پر جایا کرتا ہوں ، اور وہاں کے دیگر مزارات پر بھی ہمیشہ ہو آیا کرتا ہوں ۔'' اس طرح بعض لوگوں کی نظر میں یہ شاعرِ مشرق اور فلسفیٔ اسلام بدعتی بھی رہا ۔

دوسرا باب ''ازدواجی زندگی کے بحران'' کے عنوان سے ہے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ کی زندگی کے پاؤں کے چھالوں میں بہت سے کانٹے پڑے ۔ ان کو ان کے فرزند ارجمند جناب جاوید اقبال نے نوکِ سوزن سے نکالا ہے ۔ اس باب میں ڈاکٹر صاحب کے متعلق بہت سی ایسی باتیں آ گئی ہیں جن پر مصنف مشرق تہذیب کی نمائندگی کرتے ہوئے پردہ ڈال سکتے تھے ، لیکن انھوں نے مغربی طرز کی معروضیت اختیار کرکے ایسی تمام باتوں کو زیر بحث لا کر ایک بڑی اچھی ذہنی ضیافت کا سامان مہیا کر دیا ہے ۔ اپنے والدِ بزرگوار کی ازدواجی زندگی کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ان کی پہلی شادی ناکامی اور تلخی میں ختم ہوئی ۔ اس کی اصل وجہ یہ بتائی ہے کہ زوجین کے طبائع کی عدم مناسبت تھی ۔ شادی کے وقت ڈاکٹر صاحبؒ

کی عمر سولہ برس اور ان کی بیوی کی عمر اُنیس برس تھی ۔ ان کی طالب علمی کے زمانہ میں ان کا خاندان ایک چھوٹے سے مکان میں رہتا تھا ، لیکن ان کی بیوی نے ایسی حویلی میں پرورش پائی جو کسی محل سے کم نہ تھی ۔ ان کی بیوی کے والد ڈاکٹر تھے جن کے یہاں دولت کی فراوانی تھی ۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے فارغ ہونے کے بعد ڈاکٹر صاحبؒ نے ملازمت کی تو ان کی تنخواہ بہتر روپے چودہ آنے مقرر ہوئی جو چار سال کے بعد دو سو پچاس روپے ماہوار تک پہونچی ۔ اس کے بعد وہ یورپ چلے گئے ۔ واپس آئے تو ان کے لیے بڑا مسئلہ فراہمیٔ روزگار کا تھا ۔ ایسی حالت میں متمول گھرانے کی یہ بیوی ان سے قریب تر نہ ہو سکیں ۔ ان کا انداز طبیعت بھی کچھ ایسا تھا کہ باپ اور بھائی کی کوششوں کے باوجود مکمل علیحدگی کی نوبت آ گئی ، لیکن ان کے کردار کا یہ روشن پہلو ہے کہ انھوں نے طلاق لینا گوارا نہیں کیا ، کفاف لے کر مطمئن ہو گئیں ۔ ڈاکٹر صاحبؒ ایک مقررہ رقم ان کو ہر مہینے آخر وقت تک بھیجتے رہے ۔ ان سے ایک لڑکی معراج بیگم اور ایک لڑکا آفتاب اقبال ہوا ۔ معراج بیگم کو اپنے والد بزرگوار سے بڑی محبت رہی ، گو وہ ماں باپ کے کشیدہ تعلقات پر اندر اندر کڑھتی رہیں ۔ ان کی وفات اُنیس برس کی عمر میں ہو گئی ۔ آفتاب اقبال کے متعلق ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ وہ اپنے دادا کے منظور نظر رہے ، لیکن باپ کے قریب تر نہیں ہوئے ۔ ان کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ ان کی ماں کے ساتھ ان کے باپ نے نا انصافی کی ۔

ڈاکٹر صاحبؒ نے اپنی ازدواجی زندگی کو سنوارنے کے لیے ایک دوسرا نکاح کیا ۔ اس سلسلے میں مصنف نے یہ لکھ کر دل چسپ معلومات فراہم کی ہیں کہ وہ یعنی ڈاکٹر صاحبؒ روشن خیال ہونے کے باوجود بعض معاملات میں قدامت پسندی کو چھوڑنے کے لیے تیار نہیں ہوئے ۔ وہ کسی اعلیٰ تعلیم یافتہ سے شادی کر سکتے تھے ، مگر ان کو ایسی خاتون کی تلاش تھی جو ان کی بیوی کی حیثیت سے ان کے خاندان کے افراد سے گہرا تعلق اور وابستگی قائم رکھ سکے ۔ اس باب سے یہ معلوم ہوا کہ عطیہ فیضی ان سے شادی کرنے کی خواہش مند تھیں ، مگر ڈاکٹر صاحبؒ نے

کبھی ان کا نوٹس نہیں لیا ۔ وہ انھیں ایک علمی دوست کی حیثیت سے تو پسند کر سکتے تھے ، لیکن بیوی کے روپ میں وہ ان کے لیے ناقابلِ قبول تھیں (ص ۱۷۹) ۔

ڈاکٹر صاحبؒ کا دوسرا نکاح سردار بیگم سے ہوا جو ڈاکٹر جاوید اقبال کی ماں ہوئیں ۔ اس نکاح کے بعد ڈاکٹر صاحبؒ نے تین سال تک رخصتی نہیں کرائی ۔ اس کی جو وجہ مصنف نے لکھی ہے وہ ان کے اندازِ بیان کی معروضیت کی انتہا ہے ۔ وہ اس کو آسانی سے حذف کر سکتے تھے ، مگر بڑی صاف گوئی سے لکھا ہے کہ رخصتی کا معاملہ اس لیے التوا میں پڑ گیا کہ نکاح کے فوراً بعد ڈاکٹر صاحبؒ کو دو ایک گم نام خطوط موصول ہوئے جن میں سردار بیگم کے چال چلن پر نکتہ چینی کی گئی تھی ۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحبؒ نے ایک متمول کشمیری خاندان کی لڑکی مختار بیگم سے شادی کر لی اور سردار بیگم کو طلاق دے دینے کا ارادہ کر لیا ، مگر پھر ان کو یہ معلوم کرکے بڑا دکھ ہوا کہ گم نام خطوط لکھنے والا ایک وکیل تھا جو سردار بیگم سے اپنے بیٹے کی شادی کرانا چاہتا تھا ۔ یہ نہ ہوا تو اُس نے گم نام خطوط میں یہ بہتان رکھ دیا ۔ پھر سردار بیگم نے خود جرأت کرکے ایک خط ڈاکٹر صاحبؒ کو لکھا کہ اس بہتان پر ان کو یقین نہ کرنا چاہیے تھا ۔ میرا نکاح تو آپ سے ہو چکا ہے ۔ اب میں دوسرے نکاح کا تصور بھی نہیں کر سکتی ۔ اسی حالت میں پوری زندگی بسر کروں گی اور روزِ قیامت میں آپ کی دامن گیر ہوں گی ۔ یہ خط پڑھ کر ڈاکٹر صاحبؒ اپنی غلطی پر سخت پشیمان ہوئے ، اور جب اپنی بیوی مختار بیگم کو یہ بتایا تو وہ رونے لگیں ۔ ڈاکٹر صاحبؒ سردار بیگم کو گھر لانے کے لیے تیار ہو گئے ، مگر ان کی یہ احتیاط قابلِ ذکر ہے کہ ایک مرحلہ پر وہ ان کو طلاق دینے کا ارادہ کر چکے تھے ، اس لیے ان سے دوبارہ نکاح پڑھوایا ۔ یہ واقعہ ۱۹۱۳ کا ہے ۔ دونوں بیویاں اپنی نیک نفسی کی وجہ سے پیار اور محبت سے رہنے لگیں ۔ ڈاکٹر صاحبؒ کا یہ فیصلہ مبارک ثابت ہوا ، اس لیے کہ اس کے بعد ان کے گھر میں چہل پہل رہنے لگی ۔ وہ اپنی دونوں بیویوں کے ساتھ تاش اور لوڈو کھیلتے ، یا کوٹھے پر چڑھ کر کبوتر اڑاتے ۔ سردار بیگم ہی سے اللہ تعالیٰ نے انھیں جاوید اقبال

جیسا خوش رو ، خوش خصال اور خوش عقیدہ فرزند ارجمند عطا کیا ، جنہوں نے اپنی خدا داد لیاقت سے نہ صرف اپنی زندگی کامیاب بنائی ، بلکہ اپنے قابلِ فخر باپ کی حیات اور کلام کو سمجھانے میں ایسی دل آویزی پیدا کی جو اُن سے پہلے کوئی اور نہ کر سکا تھا ۔

ڈاکٹر صاحبؒ کے مخالفین نے ان کی کردار کشی اور سطوت شکنی کی جو مہم چلائی اس کی بھی پوری تفصیل اس باب میں ہے ۔ مصنف نے اپنے سینے پر پتھر رکھ کر اپنے والدِ بزرگوار کے متعلق یہ لکھا ہوگا : ''ان کی زندگی میں ان پر شراب نوشی کا الزام لگا ، انہیں عیاش ظاہر کیا گیا اور یہ من گھڑت قصہ بھی مشہور کیا گیا کہ ایامِ جوانی میں وہ ایک طوائف کے قتل کے مرتکب ہوئے'' (ص ۱۶۹) ۔

ان باتوں کا ذکر اس کتاب میں نہ ہوتا تو اس کی خوبی پر کوئی اثر نہ پڑتا ، مگر ان کی تردید میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں باپ کی طرف سے بیٹے کی مدافعت یا حسنِ تاویل مطلق نظر نہیں آتا ، بلکہ اس بحث میں مستند شواہد و بیانات کا ڈھیر لگا کر معروضیت اور حقیقت پسندی کی شان پیدا کر دی گئی ہے ، جس کے بعد مصنف کے اس نتیجے سے اتفاق کیے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ یہ الزامات کم علم ملاؤں ، عہدِ تنزل کی شاعری کے پرستاروں ، احمدیوں ، سوشلسٹوں ، ترقی پسند مصنفوں اور خام صوفیوں نے مشتہر کیا ، اور ان کو اس سے بھی مدد ملی کہ ڈاکٹر صاحبؒ اپنی ظرافتِ طبعی سے ہنسی مذاق میں کچھ ایسی باتیں کہہ ڈالتے جن کو ان کی پارسائی کے بجائے ان کی رندی پر محمول کیا جاتا ۔ مصنف نے اس کی طرف کھل کر اشارہ کیا ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ رقص و سرود کی محفلوں میں شریک ہوتے ، اس لیے کہ ان کو موسیقی سے شغف رہا ، لیکن ان کی یہ زندگی ۱۹۱۳ میں ختم ہو چکی تھی ۔ پھر وہ پورے وثوق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ ایسی کوئی موثر شہادت موجود نہیں جس سے ان کی مے نوشی ثابت ہو ۔ پھر وہ ایسے مستند بیانات بھی نقل کرتے ہیں جن سے اس الزام کی پوری تردید ہو جاتی ہے ، مثلاً خود عطیہ فیضی کا بیان ہے کہ انھوں نے یورپ میں کسی موقع پر ان کو شراب پیتے نہیں دیکھا ۔ پھر یہ واقعہ بھی درج کیا گیا ہے کہ کیمبل پور میں

ان کے ایک وکیل دوست نے ایک دعوت میں شراب کا جام پیش کیا تو انھوں نے فرمایا کہ جس شے کو میں نے یورپ میں رہ کر کبھی منہ نہیں لگایا ، اسے اب کیا پیوں گا ۔ اس کے ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ میکلوڈ روڈ پر ان کی دو بھتیجیاں ساتھ رہتی تھیں ۔ اُن میں سے ایک کا حلفیہ بیان ہے کہ انھوں نے کبھی شراب سے شغف نہیں رکھا ۔ اسی طرح ان کے بے تکلف دوستوں میں مرزا جلال الدین ، سردار امراؤ سنگھ اور خواجہ عبدالوحید کے بیانات ہیں کہ انھوں نے کبھی ان کے سامنے شراب نہیں پی ، اور نہ انھوں نے کسی سے سنا کہ انھوں نے شراب کو ہاتھ لگایا ۔ خود ڈاکٹر جاوید اقبال کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنے بچپن میں کبھی ان کو شراب پیتے نہیں دیکھا ۔

ڈاکٹر صاحبؒ پر جو یہ الزام ہے کہ وہ ایامِ جوانی میں ایک طوائف کے قتل کے مرتکب ہوئے ، اس کے متعلق ڈاکٹر جاوید رقم طراز ہیں کہ یہ ایک اختراع ہے ۔ ان کا کلام خنجر و شمشیر ، تیر و تفنگ کے ذکر سے ضرور بھرا ہوا ہے ، لیکن وہ عیدِ قرباں کے موقع پر بکرے کو ذبح ہوتے بھی نہیں دیکھ سکتے تھے ۔ ایسا شخص قتل کا مرتکب کیسے ہو سکتا ہے ؟

ڈاکٹر جاوید اقبال کا یہ کہنا ہے کہ ان کی خوش طبعی سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں ۔ وہ اپنی ظرافت میں رند ضرور رہے ، لیکن یہ رندی خیالی اور لفظی تھی ۔ جسے ان کی رندی کہا جا سکتا ہے ، وہ سب "اسرارِ خودی" سے پہلے کے لطائف ہیں جن کو بقول محمد دین تاثیر سر شادی لال نے ان کو ہائی کورٹ کی ججی سے روکنے کے لیے اور ان کے چند ہم پیشہ مسلمان مشاہیر نے اپنے مطالب کی خاطر خوب بڑھا چڑھا کر شہرت دی ، ورنہ ایسا تہجد خوان ، عاشقِ رسولؐ ، اولیا کا خادم اور عقیدت مند ، خوش عقیدہ اور گداز قلب مسلمان انگریزی دانوں میں کم دیکھا گیا (ص ۱۸۱) ۔

۳۴ - ۱۹۳۳ میں راقم علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم پا رہا تھا تو وہاں کے نوجوان طلبہ اپنی تفریحی گفتگو میں ڈاکٹر صاحبؒ سے متعلق بعض ایسی باتیں بیان کر جاتے جن کو یقین کرنے کو جی نہ چاہتا ۔ زیرِ نظر کتاب کے اس باب کو پڑھ کر یہ خیال ہوا کہ میرا یقین نہ کرنا

کتنا صحیح تھا ! آئندہ جب کوئی ڈاکٹر صاحبؒ کے کلام کے ساتھ ان کی نجی زندگی کا مطالعہ کرنا چاہے گا تو اس کے لیے یہ باب پڑھنا ناگزیر ہوگا ، جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہونچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ محض بد باطنی اور خباثتِ نفس سے ایک محبوب اور جلیل القدر شخصیت کو کس طرح مجروح کرنے کی کوشش کی گئی -

اس کتاب کے تیسرے باب میں ڈاکٹر صاحبؒ کے ذہنی ارتقا کو ان کے ان نثری مضامین سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے جو انھوں نے ۱۹۰۴ سے ۱۹۲۵ء تک اردو اور انگریزی میں لکھے - اب تک یہ جائزہ زیادہ تر ان کی شاعری کے ذریعے سے لیا جاتا رہا ہے ، لیکن اس باب میں ان کی نثری تحریروں میں جو مباحث ہیں ، ان سے ان کے افکار و خیالات کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے - ان میں سے ہم اپنے ناظرین کو بھی مختصر طریقے پر روشناس کراتے ہیں -

۱۹۰۴ میں انھوں نے ''قومی زندگی'' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں مسلمانوں کی زوال پذیری ، ان کے امرا کی عشرت پسندی ، ان کی عورتوں میں تعلیم کے فقدان ، ان کی بے جا نام و نمود کی خواہش ، ان کے شادی بیاہ میں بعض قبیح رسوم اور فضول خرچی اور صنعت و حرفت سیکھنے میں ان کی عدم توجہ پر نوحہ خوانی کرتے ہوئے فرد اور قوم کے تعلق پر بحث کی اور آخر میں اس پر زور دیا کہ قرآن شریف اور احادیث کے وسیع اصول کی بنیاد پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل تھے ، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں - اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے - اس طرح ان کا خیال تھا کہ قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرایے میں مرتب و منظم کر سکے ، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو -

۱۹۰۹ میں انھوں نے "ہندوستان ریویو" میں ایک انگریزی مضمون "اسلام بحیثیت ایک اخلاق اور سیاسی نصب العین" کے عنوان سے لکھا جس میں یہ تحریر فرمایا کہ اسلام میں نیکی سے مراد طاقت، قوت اور مضبوطی ہے ۔ بدی سے مراد کمزوری ہے ۔ ایک مضبوط جسم میں ایک مضبوط قوتِ ارادی اسلام کا اخلاق نصب العین ہے ، تاکہ مسلمان ان تمام طاقتوں کا مقابلہ کر سکیں جو ان کے معاشرتی نظام کو پارہ پارہ کرنے کے درپے ہیں ۔ حیات کی تگ و دو میں افراد کی کثرتِ تعداد ہی وہ عنصر نہیں جو کسی معاشرتی نظام کی بقا کا ضامن ہے ، بلکہ افراد کی اجتماعی قوتِ کردار اس کی بقا کے لیے ایک قطعی لازمہ ہے ۔ ان کی تعلیم محض ذہنی تربیت کے لیے نہ ہو ، بلکہ ان کا نظامِ تعلیم ایسا ہو جو ان کی معاشرتی اور تاریخی روایات کو زندہ کرے اور ان میں خالصۃً اسلامی کردار پیدا کرے ۔ اس کے علاوہ اسلام صرف مذہب ہی نہیں ، بلکہ ملت یا قوم بھی ہے ۔ اس میں مذہب اور ملت ایک دوسرے سے الگ نہیں ۔ اس میں قومیت ایک نظریہ ہے جس کی بنیاد علاقائی یا جغرافیائی اصول پر استوار نہیں کی گئی ۔ فرد کے مفاد پر ملت کے مفاد کو اس لیے فوقیت حاصل ہے کہ ملت اسلام کی خارجی شکل ہے ۔ اس کے سیاسی دستور کے دو بنیادی اصول ہیں ، اول قانونِ الٰہی کی حاکمیت اور دوم ملت کے تمام افراد میں مساوات ۔ اس کا سیاسی نصب العین ملتِ اسلامیہ کے اتحاد کا ذریعہ صحیح معنوں میں جمہوریت کا قیام ہے ۔ یہ تمام مسلمانوں کی برابری ہی کا اصول تھا جس نے انھیں دنیا کی عظیم ترین سیاسی طاقت بنا دیا ۔ اس میں ذات پات کے امتیازات کی گنجائش نہیں ۔ یہ ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے ۔

"افکارِ پریشاں" *(Stray Reflections)* ڈاکٹر صاحبؒ کی ذاتی ڈائری تھی جس میں ۱۹۱۰ سے وقتاً فوقتاً اپنے کچھ خیالات درج کرتے رہے ۔ اس میں آرٹ ، فلسفہ ، ادب ، سائنس ، سیاست اور مذہب سے متعلق ان کے کچھ خیالات کا اظہار ہے ، جو ان کے کلام اور تصانیف میں واضح طور پر پیش کیے گئے ہیں ۔ اس میں انھوں نے یہ بھی لکھا کہ سیاسی اقتدار کا زوال قومی کردار کے حق میں تباہ کن ثابت ہوتا ہے ۔ اس میں انھوں

نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہماری گرفت مذہبی اصول پر مضبوط ہو - اگر یہ ڈھیلی پڑی تو ہم کہیں کے بھی نہیں رہیں گے - عین ممکن ہے کہ ہمارا انجام وہی ہو جو یہودیوں کا ہوا - اس میں ڈاکٹر صاحب‌ؒ نے وطنیت کو بت پرستی کی ایک لطیف صورت قرار دیا ہے -

غالباً ۱۹۱۰ میں ''مسلم کمیونٹی'' کے عنوان سے ایم - اے - او کالج علی گڑھ میں ایک مضمون پڑھا - اس میں بھی قومیت کا اسلامی تصور پیش کیا گیا - ان کے خیال میں اس کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے ، نہ اشتراکِ وطن ہے اور نہ اشتراکِ اقتصادی اغراض ہے ، بلکہ وہ اس برادری پر مشتمل ہے جو پیغمبرِ اسلام نے قائم کی تھی - اسلام صرف مذہب ہی نہیں بلکہ ایک خاص تہذیبی ، قومی اور وطنی تصور ہے - اس کی عصبیت سے صرف قومی اور ملی پاس داری مراد ہوتی ہے ، دوسری قوموں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنا نہیں سکھاتا - انھوں نے اس مضمون میں اس پر بھی زور دیا کہ مسلم قوم کے اسلامی تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے ایک مرکزی اسلامی دارالعلوم کا ہونا ضروری ہے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں ، بلکہ تہذیب کا وہ اصول یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں موجودہ زمانے کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے -

دسمبر ۱۹۱۰ اور جنوری ۱۹۱۱ کے ''ہندوستان ریویو'' میں ان کا ایک انگریزی مضمون ''اسلام میں سیاسی فکر'' کے عنوان سے شائع ہوا - اس میں ایک مسلم کامن ویلتھ کا تخیل پیش کیا جس میں سیاسی انحصار دین پر ہو ، کیونکہ اسلام کے نزدیک مذہب اور ریاست ایک وحدت ہے - اس سلسلے میں وہ یہ بھی لکھ گئے کہ قرآن مجید میں تو ریاست کا بنیادی اصول انتخاب ہی کر قرار دیا گیا ہے - اگرچہ حکومت کی عملی تشکیل کے سلسلے میں اس کی تفصیل بیان کرنے کا معاملہ کئی اور امور پر چھوڑا گیا ہے ، مگر بدقسمتی سے انتخاب کے بنیادی اصول کی نشو و نما خالص جمہوری خطوط پر نہیں ہوئی - سیاسی آزادی کے جو نظریات مسلمان یورپ سے مستعار لے رہے ہیں وہ دراصل اسلام ہی کے اپنے تصورات ہیں ، اور

ان کا عملی نفاذ آزاد مسلم ضمیر کا جائز مطالبہ ہے ۔

۱۹۲۴ میں ''اسلام میں اجتہاد'' کے عنوان سے اسلامیہ کالج لاہور میں سر عبدالقادر کی صدارت میں ایک مقالہ پڑھا جو محفوظ نہیں رکھا گیا ، لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال کا خیال ہے کہ یہی مقالہ اضافے کے ساتھ غالباً ۱۹۳۰ میں جنوبی ہند کے دورے میں حیدر آباد میں پڑھا گیا ۔

۱۹۲۵ میں ایک انگریزی نوٹ ایم ۔ اے ۔ او کالج کے صاحب زادہ آفتاب احمد خان کو اس وقت لکھ بھیجا جب وہ علوم اسلامیہ کے مطالعے کے لیے ایک نیا شعبہ وہاں قائم کرنا چاہتے تھے ۔ اس میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے ، وہ اب بھی بہت غور سے پڑھنے کے لائق ہے ۔ پہلے وہ علوم اسلامیہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ یورپ مسلم حکما کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہوا ۔ یہاں جذبۂ انسانیت یعنی ہومنزم [Humanism] کی تحریک بڑی حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے بروئے کار آئیں ۔ یہ کہنا مطلق مبالغہ نہیں کہ جدید یورپین جذبۂ انسانیت کا جو ثمر سائنس اور فلسفے کی شکل میں برآمد ہوا ہے ، اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیری کہا جا سکتا ہے ۔ مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے ، وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں ، مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن اسٹائن کے نظریے سے ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے ہوتے تھے ، تو آئن اسٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی نہ معلوم ہو ۔ اسی طرح ان کو جدید استقرائی منطق سے بے گانگی ہے ۔ وہ بہت کم ہو جائے گی اگر ان کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے اُن مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انہوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کیے تھے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ کی یہ رائے بھی تھی کہ مسلم یونیورسٹی کے لیے ایسے اساتذہ کا تیار کرنا از بس ضروری ہے جو اسلامی فلسفے کے ساتھ جدید فلسفے پر عبور رکھیں ۔ ایسے ہی لوگ جدید علوم کے اخذ و جذب کرنے میں مدد کر سکتے ہیں ۔ اسی طرح ایسے عالم تیار کرنا بھی نہایت ضروری ہے جو اسلامی تاریخ ، آرٹ اور علم ، تہذیب و

تمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں ۔ اسی کے ساتھ فقہ میں تحقیق و تدقیق کے لیے موزوں ہوں ، اور جو اسلامی افکار و ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور جدید علوم کے درمیان حیاتِ ذہنی کی نشو و نمو کی جستجو کریں ۔ دینیات کی تعلیم کے متعلق ڈاکٹر صاحبؒ نے تحریر فرمایا کہ قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے ۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے ، اور ایک نئی دینیات اور علمِ کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسرِ کار لایا جائے ۔ اسی خط میں یہ بھی تحریر فرمایا کہ دیوبند اور ندوہ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کیے جائیں جو قانونِ محمدی کی ازسرِ نو تشکیل میں معاون ہوں ، کیونکہ قدیم اور جدید اصولِ تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور مادی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہو گئی ہے ، جس کو دور کرنے کی ضرورت ہے ۔

اُوپر جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے اندازہ ہوگا کہ ڈاکٹر صاحبؒ مسلم معاشرے کی تعمیرِ نو کے خواہاں تھے ۔ یہ اُن کے نزدیک صرف مذہب کی روایتی تعبیر کے فروغ سے ممکن نہیں ۔ وہ وقت کے جدید تقاضوں اور علوم کی بے انتہا ترقی کے پیشِ نظر علمِ کلام اور فقہ کی ازسرِ نو تدوین کے آرزو مند تھے ، مگر ان کی زندگی کے کسی گوشے میں نہ تو علمِ کلام اور نہ فقہ کی جدید تدوین بروئے کار آئی ، اور یہ حسرت لے کر وہ اللہ کو پیارے ہوئے ۔ اجتہاد کا دروازہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اب تک بند ہے ۔

البتہ مسلم قومیت کی جو ترویج ڈاکٹر صاحبؒ نے کی تھی ، اُن کے زمانے میں ضرور ابھری اور پاکستان کی تحریک اور اس کے قیام پر ختم ہو گئی ، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ پاکستان بننے کے بعد یہ مسلم قومیت مشرقی بنگال میں بوڑھی گنگا اور برہم پتر میں جا کر غرقاب ہوئی اور سندھ میں غولِ بیابانی بن کر منڈلا رہی ہے ، بلوچستان کی پہاڑیوں سے بھی ٹکرا رہی ہے ، اور سرحد کی سر زمین میں خاک آلود ہو رہی ہے ۔ ان کی آرزو تھی کہ ایک مرکزی اسلامی دار العلوم ضروری ہے ۔ یہ آرزو بڑی حد تک علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پوری ہوئی ، لیکن اس سے وہ پیداوار

نہ ہوئی اور نہ ہو رہی ہے جس کے وہ خواہاں تھے ۔ اس کے طلبہ کا اب تک آئیڈیل محض سرکاری ملازمت کا حصول ہے ، جو بقول ڈاکٹر صاحبؒ حکومت کی محتاجی کا مترادف ہے ، اور انسانی انفرادیت کے احساس کی نشو و نما کے لیے زہرِ قاتل ہے ۔

ڈاکٹر صاحبؒ کے حوالے سے مصنف نے یہ ظاہر کیا ہے کہ قرآن مجید میں ریاست کا بنیادی اصول انتخاب ہی کو قرار دیا گیا ہے (ص ۱۹۱) ، مگر ص ۱۹۲ پر ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں مسلمانوں کے لیے کسی حتمی کانسٹی ٹیوشن یا حکومت کی کسی قسم کی تفصیل موجود نہیں ہے ، کیونکہ ایسے ادارے ملت اپنے ضمیر کی روشنی میں قائم کر سکتی تھی ، اور بہر صورت وہ دائمی قرار نہ دیے جا سکتے تھے ، کیونکہ ملت کی بدلتی ہوئی سیاسی ضروریات کے تحت وہ قانون کے تغیر کے پابند تھے (ص ۱۹۲) ۔ جب قرآن مجید اور احادیث میں کوئی حتمی کانسٹی ٹیوشن نہیں ، تو یہ کہنا کہاں تک صحیح ہے کہ قرآن مجید میں ریاست کا بنیادی اصول انتخاب ہی کو قرار دیا گیا ہے ، اور اگر انتخاب اسلامی ریاست کا بنیادی اصول ہے تو اس انتخاب کے طرز کی کہیں وضاحت نہیں ۔ خود خلافتِ راشدہ میں اس کا کوئی خاص طرز مقرر نہیں رہا ۔ جب جیسی ضرورت ہوئی اسی لحاظ سے انتخاب کا اصول طے کر لیا گیا ، اور اگر ملت کو یہ حق رہا کہ وہ اپنے ضمیر کی روشنی میں زمانے کے اقتضا کے مطابق حکومت قائم کریں تو خلافتِ راشدہ کے بعد جو موروثی ملوکیت قائم ہوتی رہی تو کیا وہ ملت کے ضمیر کی روشنی اور زمانے کے تقاضے کے خلاف تھی ؟ تو اس کے خلاف بغاوت کیوں نہیں ہوتی رہی اور کیوں تیرہ سو ستر سال تک قائم ہوتی چلی آئی ، اور آج بھی خود حجاز کے اندر موروثی ملوکیت قائم ہے ؟ اگر ملت کا ضمیر اس کو گوارا کرتا رہا ہے تو پھر یہ کہنا کہاں تک صحیح ہے کہ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ اسلام میں موروثی ملوکیت کے تصور کی کوئی گنجائش نہیں (ص ۱۹۲) ۔

اس باب میں خلافت اور سلطنت پر لائق مصنف نے بڑی اچھی بحث کی ہے ، جو آج کل کے سیاسی تقاضے کے لحاظ سے بہت مفید ہے ۔ بعض اہلِ نظر کا خیال ہے کہ کلامِ پاک میں ملک (بادشاہ) کا ذکر تو آتا ہے لیکن

جمہوریت کا کہیں ذکر نہیں (''انٹروڈکشن ٹو اسلام'' از ڈاکٹر حمیداللہ ، ۱۹۷۴ء اڈیشن ، ص ۱۰۹) اور ، جیسا کہ پہلے ذکر آیا ہے ، قرآن مجید اور احادیث میں مسلمانوں کے کسی حتمی دستور یا حکومت کی نوعیت کی تفصیل موجود نہیں تو جمہوریت اسلامی ملک کے سیاسی نظام کے لیے ضروری نہیں ۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس کے سیاسی نظام کے ذریعے قانونِ شریعت کا نفاذ ہوتا رہے ۔ اسی اور صرف اسی سے ملت کے ضمیر کی روشنی کی عکاسی ہو سکتی ہے ، خواہ اس کا نفاذ رائے بالغان کے ذریعے پارلیمانی یا صدارتی نظامِ حکومت سے ہو ، یا ڈکٹیٹر شپ ہی کے ذریعہ سے کیوں نہ ہو ۔ اگر ایک بادشاہ یا ڈکٹیٹر شرعی قوانین کا پابند ہو ، یا کم از کم ان کے نفاذ کے لیے کوشاں ہو تو کیا وہ اس لیے پسند نہیں کیا جائے گا کہ وہ رائے بالغان کے ذریعے سے منتخب نہیں ہوا ہے ۔

اس باب میں لائق مصنف کی تحریر میں ''علما کی موقع پرستی'' اور ''صوفیہ کی شعبدہ بازی'' (ص ۱۸۲) جیسے فقروں سے گرانی ہوئی ۔ اس قسم کے الفاظ اندازِ بیان کے خارستان کے لیے تو ناموزوں نہیں ، لیکن اسلوبِ بیان کے سنبلستان میں گراں گزرتے ہیں ۔ دنیا دار یا علمائے سوء کی موقع پرستی ، یا خام اور صاحبِ فضول صوفیہ کی شعبدہ بازی کہی جاتی تو کوئی مضائقہ نہ تھا ۔

ایک باب ''تخلیقی کرشمہ'' کی سرخی سے شروع ہوا ہے ۔ لفظ ''تخلیقی'' کھٹکتا ہے ۔ تخلیقی کرشمے سے شرک کی بو آتی ہے ۔ خالق ، مخلوق اور تخلیق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تصور آتا ہے ، مگر ملحدوں اور ترقی پسندوں نے یہ لکھنا شروع کیا کہ فلاں صاحب چار پانچ تخلیقات کے خالق ہیں ، جس سے ''تخلیقات'' اور ''خالق'' میں تضحیک کا پہلو آ جاتا ہے ۔ اس کا لکھنا کچھ ایسا رواج پا گیا ہے کہ اس میں جو ملحدانہ رنگ ہے ، اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال جیسے محتاط مصنف کی بھی اس کی طرف نظر نہیں گئی ۔

اس باب میں ڈاکٹر صاحبؒ نے ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بےخودی'' جن عوامل کے ماتحت لکھیں ، ان کی تفصیلات کے سلسلے میں پہلی جنگِ عظیم ، مولانا شیخ عبدالقادر گرامی کے لطائف ، ڈاکٹر صاحبؒ کی والدہ کی

وفات پر ان کے غم ناک جذبات ، سر علی امام کا عشقِ رسول ؐ ، نظام حیدر آباد کی سر پرستی میں تصنیف و تالیف کا کام کرنے کے لیے ڈاکٹر صاحب ؒ کی آرزو ، فکرِ معاش میں ان کی پریشانی ، اسی کے ساتھ کبوتروں سے ان کے انس ، مسلم لیگ کی پرانی قیادت سے نوجوانوں کی بد اعتقادی ، میثاقِ لکھنو کا ردِ عمل ، وغیرہ کا ذکر کرکے اس باب کو نہ صرف پُر از معلومات ، بلکہ دل چسپ بنا دیا ہے ۔ اقبالیات سے دل چسپی رکھنے والوں کو ان معلومات کے خزانے میں یہ بھی ملے گا کہ ڈاکٹر صاحب ؒ نے انگریزی میں فقہِ اسلام پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا ، ۱۹۱۹ میں تاریخِ تصوف لکھنی شروع کی ، لیکن مواد نہ ملنے کے سبب دو ایک باب لکھ کر رہ گئے ۔ اسی سال "راماین" کو اردو قالب میں ڈھالنے کا ارادہ کیا ، پھر ۱۹۲۱ میں "بھگوت گیتا" کا ترجمہ اردو میں کرنے کا خیال کیا ۔ ۱۹۲۵ میں "اسلام میرے نقطۂ نظر سے" لکھنا چاہا ، لیکن ان میں سے کسی کی تکمیل نہیں ہو سکی ، اور خدا جانے ان کے سینے میں اور کتنے افکار ہوں گے ، جو سفینے تک منتقل کرنا چاہتے ہوں گے ، لیکن بیرسٹری کے پیشے میں ان کو اتنی فرصت نہیں ملی ۔ وہ اپنے علمی عزائم کو پورا کرنے کے لیے حیدر آباد کا گوشۂ عافیت چاہتے تھے ۔ ان کو وہاں کی ہائی کورٹ کی ججی مل جاتی تو اس کو قبول کر لیتے ، اور پھر فکرِ معاش کی الجھنوں سے آزاد ہو کر اپنے علمی مشاغل کو جاری رکھتے ، مگر شاید انگریز ان کو ایک خطرہ سمجھ کر وہاں ان کو پروان چڑھتے نہیں دیکھ سکتے تھے ۔

اس باب کے مطالعے سے اندازہ ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب ؒ "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" لکھنے سے پہلے جنگِ عظیم کی ہولناکی کی وجہ سے نئے یوروپی تمدن کے حیوان سے آزردہ تھے ۔ وہ ایسے مردِ فردا کی تلاش میں تھے جس کے ذریعے سے مسلم معاشرہ از سرِ نو وجود میں آئے ۔ انہوں نے اسی جذبے سے "اسرارِ خودی" لکھنی شروع کی جس کے لیے شیخ بو علی قلندر کی مثنوی کی بحر کو سامنے رکھا ۔ ان کا بیان ہے کہ یہ مثنوی لکھتے وقت ان کو احساس ہوا کہ وہ از خود نہیں لکھ رہے ہیں ، بلکہ اس کے لکھنے کی ہدایت ہو رہی ہے (ص ۲۰۲) ۔ یہ شائع ہوئی تو

تو وہ لکھتے ہیں!

'اسرارِ خودی' شائع ہوئی تو عبدالرحمٰن بجنوری نے ایک تنقیدی مضمون لکھا جس میں خودی کے مختلف پہلوؤں پر بحث کرنے کے بعد یہ کہا کہ اقبال فرد کی خودی پر اتنا زور دے رہا ہے کہ اس سے یہ خوف پیدا ہو چلا ہے کہ شاید اس کے پیشِ نظر ملت کا وجود نہیں، حالانکہ انفرادی خودی کی تکمیل بھی ملت ہی میں گم ہو کر ہوتی ہے۔ بجنوری کے اس مضمون کے بعد میں نے ضروری سمجھا کہ 'رموزِ بےخودی' لکھ کر اس قسم کے اندیشوں کا ازالہ کر دوں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اگر بجنوری کا مضمون نہ چھپتا تو 'رموزِ بےخودی' لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی۔ یہ واقعہ ہے کہ بجنوری کا مضمون پڑھ کر مجھے احساس ہوا کہ 'رموزِ بےخودی' لکھا جانا بے حد ضروری ہے۔" (ص ۲۱۱)۔

"رموزِ بےخودی" کے بعد ایک اور مثنوی "حیاتِ مستقبلۂ اسلامیہ" لکھنا چاہتے تھے، مگر نہ لکھ سکے۔ اوپر کی سطروں کو پڑھ کر یہ خیال کس قدر باطل ہو جاتا ہے کہ ان کی ان مثنویوں میں یوروپی فلسفیوں کی روح کار فرما ہے۔ وہ تو یہ بھی لکھ گئے ہیں: "یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔ قومیت کے اصولِ فقہ صرف اسلام ہی نے بنائے ہیں جس کی پختگی اور پائداری مرورِ ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکتی" (ص ۲۱۱)۔

یہ دونوں مثنویاں شائع ہوئیں تو ایک خیال یہ تھا کہ اقبالؒ مسیحا بن کر نمودار ہوئے ہیں۔ انھوں نے مردہ دلوں میں زندگی کے آثار پیدا کر دیے ہیں۔ جب یہ مثنویاں حقیقی معنوں میں سمجی جائیں گی تو دنیائے اسلام میں وہ لہر اٹھے گی جس کے نتائج نہایت شان دار ہوں گے (ص ۲۳۹)، مگر کچھ حلقوں میں "اسرارِ خودی" کی سخت مخالفت بھی ہوئی، اس لیے کہ اس میں حافظ شیرازی کو مطعون کیا گیا تھا، اور توحیدِ وجودی کی مذمت تھی۔ حافظ کو صہبا گسار، فقیہِ ملت مے خوارگان، امامِ امتِ بے چارگان اور گوسفند وغیرہ قرار دیا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ ان کا خیال تھا کہ وجودی تصوف کے سحر ہی کی وجہ سے مسلمانوں نے اپنی قوتِ عمل کو شل کر کے رکھ دیا ہے۔ اس کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں

کی وجہ سے وہ ذوقِ عمل سے محروم ہوگئے ہیں (ص ۲۰)۔

''اسرارِ خودی'' کے خلاف جو قلمی ہنگامہ ہوا ، اس کی تفصیل اس باب میں ہے ۔ یہ اقبالیات کے سلسلے کا ایک مفید لٹریچر ہے ۔ مخالفت کرنے والوں میں نمایاں نام ڈاکٹر صاحبؒ کے دوست خواجہ حسن نظامی کا تھا ۔ اکبر الہ آبادی نے بھی تھوڑا سا اختلاف کیا ۔ ڈاکٹر صاحبؒ نے اپنے مخالفوں کو جو جوابات نثری مضامین میں دیے وہ اس زمانے کے مشہور اخبار ''وکیل'' میں چھپتے رہے ۔ ان کی نشان دہی تاریخ وار اس باب میں کر دی گئی ہے ۔ اس قلمی ہنگامے سے انہوں نے اپنی شرافتِ طبع سے ''اسرارِ خودی'' کے دوسرے اڈیشن میں حافظ شیرازی سے متعلق اشعار اور اس کا دیباچہ نکال دیا ، لیکن اس دار و گیر میں انہوں نے تصوف اور توحیدِ وجودی پر جو اپنے خیالات ظاہر کیے ، اس کا مطالعہ بہت ہی مفید ہے ۔ وہ بگڑے ہوئے تصوف کو ضرور ناپسند کرتے تھے ۔ خود صوفیائے کرام نے بھی غلط قسم کے تصوف کی مخالفت کی ہے ۔ حضرت شیخ ابوالحسن علی ہجویریؒ کی ''کشف المحجوب'' اسلامی تصوف کی انجیل ہے ۔ اس میں وہ رقم طراز ہیں کہ ایک صوفی تو صاحبِ وصول یعنی وصل کرنے والا ہوتا ہے ؛ اور ایک صوفی صاحب اصول یعنی صوفی کے اصول پر چلنے والا ہوتا ہے ، مگر ایک صوفی متصوف یعنی صاحبِ فضول ہوتا ہے ، جو محض مال و منال اور جاہ و حشمت کے لیے اپنے کو مثل صوفی کے بنا لیتا ہے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ ایسے ہی متصوفین کے مخالف رہے ، اور تصوف میں جو غیر اسلامی عنصر آ گیا ، اس کو بھی پسند نہ کرتے تھے ۔ وہ ان صوفیہ کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھتے جو آنحضورؐ کے نام پر بیعت لے کو دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دیتے ہیں جو دینِ اسلام سے غیر متعلق ہیں ، لیکن ان کا بیان ہے کہ : ''جو صوفیہ آنحضورؐ کی راہ پر قائم ہیں ، اقبال ان کی خاکِ پا ہے ، اور ان کی محبت کو سعادتِ دارین سمجھتا ہے'' (ص ۲۲۷) ۔ ان کی ایک دوسری تحریر ہے :

''تصوف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہو سکتا ہے ؟ کون مسلمان ہے جو ان لوگوں کو ُبرا سمجھے جن کا نصب العین محبتِ رسول اللہ ہے ، اور جو اس ذریعے سے ذاتِ باری تعالیٰ سے تعلق پیدا کرکے

رہے ، اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں ؟ اگر میں تمام صوفیہ کا مخالف ہوتا تو مثنوی (یعنی 'اسرار خودی') میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا'' (ص ۲۲۸) -

لائق مصنف نے بھی اپنے والدِ بزرگوار کے متعلق پورے وثوق کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ تصوفِ اسلامیہ کے حامی تھے ، اور آخر دم تک حامی رہے (ص ۲۰۱) -

تصوف کا ایک اہم مسئلہ وحدت الوجود بھی ہے - مصنف لکھتے ہیں کہ مثنوی ''اسرارِ خودی'' سے ظاہر ہے کہ وہ تصوفِ وجودیہ سے متنفر ہو گئے تھے (ص ۲۰۱) - ان کی نفرت کی وجہ یہ تھی کہ بقول ان کے مسئلہ' وحدت الوجود نے تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا (ص ۲۲۰) - اس پر اس حیثیت سے بحث کی جا سکتی ہے کہ وحدت الوجود کا مسئلہ تو سیر و سلوک کی منزلوں میں ذوقی ، تجرباتی ، وجدانی اور مشاہداتی ہے - خود ڈاکٹر صاحبؒ کے قول کے مطابق یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے (ص ۲۳۰) - یہ ماورائے عقل بھی ہے - ہر شخص اس کو سمجھنے کا اہل نہیں (ص ۲۲۲) - کسی زمانے میں بھی مسلمانوں کا یہ اجتماعی یا قومی یا سیاسی مسلک نہیں بنا ، جس پر ان کو عمل کرنے کی باضابطہ قانونی ہدایت دی گئی ہو - پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ ذوقِ عمل سے محروم ہو گئے ؟ یہ تو سالکینِ راہِ تصوف تک محدود رہا - اس پر خانقاہوں یا صوفیہ اور علما کی مجلسوں میں بحثیں ہوتی رہیں ، جو زیادہ تر فلسفیانہ ، صوفیانہ یا عارفانہ رہیں - یہ عوام بلکہ بڑی حد تک خواص کی عقل سے ماورا تھیں ، اور آج تک وہ وحدت الوجود صحیح طور پر نہ سمجھ سکے ہیں اور نہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں - ان کے خیال میں یہ ان کے دائرۂ فکر سے باہر ہے ، اور صرف صوفیہ اور علما کے سمجھنے کی چیز ہے - رہا فارسی یا اردو شعرا کے یہاں وحدت الوجود کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیاں تو ایک تو یہ برائے شعر گفتن خوب است ، اور پھر یہ ایک طرزِ فکر کی ترجمانی ہے جس کو ماننا یا نہ ماننا ضروری نہیں - ہاں بعض صوفیائے کرام نے اس کو اپنا ضروری مسلک قرار دیا ہے ، مگر بقول شاہ سلیمان پھلواروی اسلامی سیر و سلوک اور مشاہدۂ انوار و تجلیات

سے اس کا تعلق ضرور رہا ، مگر نجات سے اس کا ایسا کوئی واسطہ نہیں (ص ۲۲٦) ، یعنی اس کے ماننے اور نہ ماننے پر ثواب و عذاب کا سوال نہیں اُٹھتا ۔ بعض علما نے وحدت الوجود کے بعض حامیوں پر تکفیر بلکہ موت کا فتویٰ ضرور دیا ، مگر یہ وحدت الوجود کے مسئلے پر نہ تھا ، بلکہ وحدت الوجود کی ایسی عارفانہ موشگافی اور فلسفیانہ نکتہ وری ، یا عشقِ الٰہی میں مجنونانہ سرشاری اور بے راہ روی پر تھا جس سے شریعت کی خلاف ورزی ہوتی رہی ۔ جس طرح تصوف اور اسلامی تصوف کی تفریق کی گئی ہے ، اسی طرح وحدت الوجود اور اسلامی وحدت الوجود کی تفریق کی جائے ، تو بہت سی غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں ۔ اسلامی وحدت الوجود دراصل عشقِ الٰہی کی سرشاری کا دوسرا نام ہے ، اور اسی عشقِ الٰہی کی لازمی شرط یہ ہے کہ شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو ، مگر جب اس میں غیر شرعی عناصر آ گئے ، تو اس کے ماننے والوں کے خلاف وہی ردِ عمل ہوا جو راہِ سلوک کے صاحبِ فضول صوفیوں کے خلاف ہوا ، ورنہ بہت سے ایسے علما اور صوفیہ گزرے ہیں جو وحدت الوجود کے حامی رہے ، لیکن کسی حال میں شریعت کا دامن نہیں چھوڑا ۔ ان ہی میں حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ ، خواجہ اشرف جہانگیر سمنانیؒ ، حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ ، حضرت خواجہ باقی باللہؒ ، حضرت شاہ عبدالرحیمؒ ، شاہ ابوالرضاؒ (حضرت شاہ ولی اللہؒ کے والد اور چچا) اور مولانا شاہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ وغیرہ تھے ۔ اگر ان بزرگانِ دین پر زندیقیت کا الزام اس لیے رکھا جائے کہ وہ وحدت الوجود کے قائل اور حامی تھے تو پھر ہم کو اپنے روحانی ورثے کے بہت ہی قیمتی سرمائے سے محروم ہونا پڑے گا ۔ خود حضرت مجدد الف ثانیؒ وحدت الوجود کے مسئلے سے نہیں ، بلکہ اس کے ان مدارج سے اختلاف کرتے ہیں جن میں شریعت کا دامن چھوٹ جانے کا خطرہ یا احتمال پیدا ہوتا ہے ۔ انھوں نے علما کو یہ سمجھایا کہ اگر وحدت الوجود کی تصریح صحیح طور پر کی جائے تو یہ گمراہی نہیں ۔ وہ شیخ ابن عربیؒ سے اختلاف ضرور کرتے ہیں ، لیکن وہ یہ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ جو لوگ ان کی مراد کو نہیں سمجھتے وہی لوگ ان پر طعن و ملامت کرتے ہیں ، لیکن وہ اپنی اکثر تحقیقات میں حق پر ہیں ، اور ان پر طعنہ کرنے

والے دور از صواب ہیں ("مکتوبات"، حصہ سوم، نمبر ۸۸) ۔ وحدت الوجود کے مسئلے کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے گمراہی ضرور پیدا ہوئی ۔ حضرت مجددؒ نے اس کا ازالہ وحدت الشہود سے کیا، لیکن شاہ ولی اللہؒ تحریر فرماتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا وحدت الوجود اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کا وحدۃ الشہود ایک ہی شے کے دو نام ہیں ۔ وجود و شہود محض نزاعِ لفظی ہے ۔ ان میں مطابقت ہے، مخالفت نہیں (ماخوذ "از مکتوبِ مدنی" شائع کردہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور) ۔ مولانا امداد اللہ مہاجر مکیؒ تو سراسر وحدت الوجود کے قائل تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ اس مسئلے کو جس وضاحت کے ساتھ شیخ ابن عربی قدس اللہ سرہٗ نے سمجھایا، اس کا احسان موحدوں پر قیامت تک رہے گا، لیکن انھوں نے اس کی بھی تنبیہ کی کہ ان کو سمجھنے میں خطرات بھی لاحق ہوتے ہیں ۔ وہ ولی اور واصل بہ حق ضرور تھے، لیکہ جذبہ قوی رکھتے تھے ۔ آخر زمانے میں مجذوب ہو گئے ۔ ان کی زبان افشائے اسرار میں بے اختیار ہو گئی تھی، جس کو عام لوگ نہیں سمجھ سکتے تھے (رسالہ "در بیانِ وحدت الوجود"، از مولانا امداد اللہ فاروق چشتی صابری، ص ۲) ۔ مولانا شبلیؒ "سوانح مولانا رومؒ" میں رقم طراز ہیں کہ وحدتِ وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، اور اہلِ ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کے بغیر چارہ نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ عالم قدیم ہے، لیکن وہ ذاتِ باری سے علیحدہ نہیں، بلکہ ذاتِ باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے ۔ حضراتِ صوفیہ کا یہی مذہب ہے ۔ اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا، بلکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں ۔ غرض فلسفے کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں، البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوصِ قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں ۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے، خدا ہی ہے، ھو الاول، ھو الآخر، ھو الظاھر، ھو الباطن ۔ اس کے بعد مولانا شبلی لکھتے ہیں

کہ مولانا روم وحدت الوجود کے قائل ہیں ۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستیٔ مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں ۔ اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے ، اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے ، محض اعتباری ہے (''سوانح مولانا روم'' ص ۱۸۲) ۔

ان اکابر علما کے ان خیالات کے بعد ڈاکٹر صاحبؒ کا یہ کہنا کہ ''مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق تو علما کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی ہے'' (ص ۲۳۲) ؛ ''علمائے اسلام ابتدا سے آج تک تصوفِ وجودی کے خلاف رہے ہیں'' (ص ۲۳۳) ذرا بحث طلب ہے ۔ شاید وہ کسی وقتی جذبے کی بنا پر یہ لکھ گئے ، یا کسی ذہنی الجھن کی وجہ سے ان کی یہ رائے تھی ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رود'' کی پہلی جلد میں ان کی ایسی ذہنی الجھن کی طرف اشارہ کیا ہے (ص ۱۸) ۔ ان کی اسی ذہنی الجھن کی وجہ سے توحیدِ وجودی سے متعلق ان کے خیالات کو سمجھنے میں ایسی پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے کہ یہ متنازعہ فیہ بن کر رہ گئے ہیں ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی زیرِ نظر کتاب میں اس سلسلے میں ان کی جو تحریریں نقل کی ہیں ، ان میں ایک یہ بھی ہے :

''فلسفۂ یورپ بہ حیثیتِ مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ، مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی ، اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا ، اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا'' (ص ۲۳۰) ۔

آخری سطروں سے تو ظاہر ہے کہ وہ پہلے وحدت الوجود کے قائل تھے ، لیکن اس خیال کو ترک کرنے میں ان کو ایک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا ۔ ابتدائی دور میں ان کے وحدت الوجود کے قائل ہونے کی تائید خلیفہ عبدالحکیم کی تحریر سے بھی ہوتی ہے ۔ وہ اپنی کتاب ''فکرِ اقبال'' میں لکھتے ہیں کہ ''اسرارِ خودی'' کے شائع ہونے کے بعد ان کے کیمبرج کے استاد میک ٹیگرٹ نے انھیں لکھا کہ طالب علمی کے زمانے میں تو تم زیادہ تر ہمہ اوستی معلوم ہوتے تھے ، اب معلوم ہوتا

ہے کہ ادھر سے ہٹ گئے ہو (ص ۴۳۵) ۔ خلیفہ عبدالحکیم یہ بھی لکھتے ہیں کہ ''بانگ درا'' کی ''شمع''، ''جگنو'' اور ''سوامی رام تیرتھ'' میں وحدت الوجود جھلکتا ہے (ص ۴۲۵ - ۴۴۳) ۔ گو انھوں نے ڈاکٹر صاحب[ؒ] کے اس بیان کو بھی نقل کر دیا ہے کہ ''جگنو'' میں مظاہر فطرت کی اساسی وحدت ہے جو صوفیہ کے ہمہ اوست کے نظریے سے الگ چیز ہے، مگر خلیفہ صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ سوامی رام تیرتھ پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے بہتر وحدت وجود پر اور کیا کہہ سکتے ہیں (ص ۴۳۸) ۔ اس بحث میں خلیفہ صاحب یہ بھی لکھ گئے ہیں کہ اقبال کی توحید توحید قرآنی ہے، جو فلسفیانہ اور متصوفانہ وحدت الوجود سے متاثر ہے (ص ۴۴۵) ۔

آج کل پروفیسر جگن ناتھ اقبالیات کے بڑے ماہر ہو رہے ہیں ۔ انھوں نے اپنی کتاب ''اقبال اور اس کے عہد'' میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے ۔ ان کی رائے سے اختلاف ہو، لیکن یہ پڑھنے کے لائق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے ۔

علامہ اقبال[ؒ] کا سفر جادۂ تصوف چالیس برس کا ہے ۔ اس کی ابتدا اس مقام سے ہوتی ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا جاتا ہے ۔ اس منزل میں انھوں نے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تفریق نہیں کی ہے ۔ اس دور میں ان کی نظموں میں سے ''گل پژمردہ''، ''زاہد اور رندی''، ''بوئے گل''، ''تصویر درد'' اور ''شمع'' میں ایسے اشعار ہیں جو وحدت الوجود کے اثر سے کہے گئے ۔ ''شمع'' تو ویدانت یا وحدت الوجود کے رنگ میں ڈوبی ہوئی نظم ہے ۔ اس انداز کی نظمیں ۱۹۱۰ تک کے کلام میں ملتی ہیں ۔ ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' ۱۹۱۵ اور ۱۹۱۸ میں لکھی گئیں، جن میں وحدت الوجود کے عام نظریے کی صریح مخالفت موجود ہے ۔ ان میں وحدت الوجود کو غیر اسلامی قرار دیا ہے، مگر ان دو مثنویوں کے بعد ان کی جو کتابیں شائع ہوئیں اُن میں وہ وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے ۔ اس میں کوئی تضاد نہیں ۔ ایک بالغ نظر مفکر کی تحقیق و تلاش کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے ۔ فکر کی تبدیلی کا یہ دور ۱۹۲۲ سے شروع ہوا ۔ ''پیام مشرق'' میں اس فکر کے ماتحت بہت سے اشعار ہیں ۔ ''زبور عجم'' ۱۹۲۷ میں

شائع ہوئی ، تو اس کی اکثر غزلوں میں اول سے آخر تک وحدت الوجود کی تلقین ہے ۔ ان کی ''گلشنِ راز جدید'' میں اس نظریے کی اشاعت بہت عمدہ طریقے سے کی گئی ہے ، لیکن ایک بنیادی فرق شیخ اکبرؒ اور علامہ اقبالؒ کی تعلیم میں آخر تک رہا ، اور وہ فرق عقیدے کا نہیں ، بلکہ طریقِ کار کا ہے ۔ شیخ اکبرؒ انائے مطلق کو اصل قرار دے کر انائے مقید کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں ، لیکن اقبالؒ انائے مطلق کے عوض انائے مقید کو اپنی فکر کا اساسی نقطہ بتاتے ہیں ، یعنی وہ خودی سے خدا تک پہونچتے ہیں ۔ یہی چیز ان کی ''جاوید نامہ'' ، ''بالِ جبریل''، ''ضربِ کلیم'' ، ''پس چہ باید کرد'' اور ''ارمغانِ حجاز'' میں نظر آتی ہے (ص ٦٨ - ٨٥) ۔

جناب سید نذیر نیازی ایک عرصہ تک ڈاکٹر صاحبؒ کے ضمیر بردار بلکہ محرمِ راز رہے ۔ وہ اپنی کتاب ''دانائے راز'' میں لکھتے ہیں کہ اقبال وحدت الوجودی کبھی نہیں تھے ، نہ آخر الامر ہوگئے (ص ۴۵۱) ۔ اس کو ثابت کرنے میں خاصی لمبی بحث کی ، جس کے دلائل میں ڈاکٹر صاحبؒ کے بجائے ان کے ذاتی خیالات زیادہ نمایاں ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

''ایک اور غلط فہمی جو دورِ اول کی بعض نظموں یا آگے چل کر بعض تحریروں کی بنا پر پیدا ہوئی ، یا پیدا کر دی گئی ، یہ تھی اور شاید اب تک ہے کہ محمد اقبال ایک زمانے میں ہندی قومیت کی طرح وجودی تصوف کے گرداب میں پھنس گئے تھے ، حالانکہ ان کی تعلیم و تربیت جس گھر اور جس استاد کی نظرِ کیمیا اثر سے ہوئی اس کا لحاظ رکھ لیا جاتا تو ایسی کسی غلط فہمی کی گنجائش نہیں تھی'' (ص ۴۲۸) ۔

لیکن وہ آگے چل کر یہ بھی تحریر کرتے ہیں : ''ان کے والدِ ماجد کو ابن عربی کی ذات سے بڑی عقیدت تھی ، جو بعض صورتوں میں غلو کا رنگ اختیار کر لیتی ۔'' یہ تحریر کرکے ڈاکٹر صاحبؒ کا یہ بیان بھی نقل کرتے ہیں : ''برسوں تک ان کتابوں ['فتوحاتِ مکیہ' اور 'فصوص الحکم'] کا درس ہمارے گھر میں رہا گو بچپن میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہیں تھی ---- جب میں نے عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا ۔ جوں جوں علم اور بڑھتا گیا ، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی'' (ص ۴۳۴) ۔

پھر یہ لکھنا کہاں تک صحیح ہے کہ ان کی تعلیم و تربیت جس گھر میں ہوئی اس میں اس غلط فہمی کی گنجائش نہیں ؟ جناب نذیر نیازی صاحب یہ بھی لکھتے ہیں :

''تکمیلِ تعلیم سے بہت پہلے وحدۃ الوجود کی بحث پورے طور پر ان کے ذہن میں تھی ، لیکن بطور ایک نظریے کے ۔ اس زمانے میں انھوں نے اس کی موافقت یا مخالفت میں کوئی رائے قائم نہیں کی ۔ وہ سمجھتے تھے یہ بھی تصوف کا ایک نظریہ ہے'' (ص ۳۴) ۔

آگے چل کر رقم طراز ہیں :

''انھوں نے ہر خیال اور ہر عقیدے پر نظر رکھی ۔ کسی خیال یا عقیدے کو صحیح سمجھا تو عارضی طور پر ۔ ان کے غور و تفکر کا سلسلہ ابھی جاری تھا ۔ انھوں نے ان مسائل اور ان عقائد سے تعرض نہیں کیا جن کے بارے میں وہ ایک زمانے تک یہ سمجھتے رہے کہ اپنی جگہ پر ٹھیک ہوں گے ۔ ان میں ایک عقیدۂ وحدۃ الوجود بھی تھا'' (ص ۳۵) ۔

اس تحریر سے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ کسی زمانے میں یہ سمجھتے رہے کہ عقیدۂ وحدت الوجود اپنی جگہ پر ٹھیک ہوگا ، لیکن ڈاکٹر صاحبؒ کی جو ایک تحریر اوپر نقل کی گئی ہے جس سے ظاہر ہے کہ وہ نہ صرف اس کو ٹھیک سمجھتے تھے بلکہ وحدت الوجود سے بھی متاثر ہو گئے تھے ، لیکن محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا ، اور اس کو ترک کرنے میں ان کو خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا ۔ پھر یہ کہنا کہاں تک صحیح ہے کہ وہ وحدت الوجودی کبھی نہیں تھے اور جو اہلِ نظر ڈاکٹر صاحبؒ کے آخری دور کے اشعار سے ان کے مسلکِ توحیدِ وجودی کو ثابت کرتے ہیں ، ان کے متعلق جناب سید نذیر نیازی رقم طراز ہیں کہ یہ سطحی مشابہتیں ہیں جو بظاہر وجودی تصورات نظر آتے ہیں (ص ۴۳) ۔ پھر وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ جذبات اور کیفیات جن کا اظہار ایسے اشعار میں ہوتا ہے وہ وجودی ذہن سے مختص نہیں ، شہودی ذہن سے ان کا ویسا ہی تعلق ہے (ص ۵۴) ۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر جاوید اقبال کا تجزیہ ملاحظہ ہو ۔ وہ اپنی زیرِ نظر کتاب کی پہلی جلد میں لکھتے ہیں :

پھر یہ لکھنا کہاں تک صحیح ہے کہ ان کی تعلیم و تربیت جس گھر میں ہوئی اس میں اس غلط فہمی کی گنجائش نہیں ؟ جناب نذیر نیازی صاحب یہ بھی لکھتے ہیں :

''تکمیلِ تعلیم سے بہت پہلے وحدۃ الوجود کی بحث پورے طور پر ان کے ذہن میں تھی ، لیکن بطور ایک نظریے کے ۔ اس زمانے میں انھوں نے اس کی موافقت یا مخالفت میں کوئی رائے قائم نہیں کی ۔ وہ سمجھتے تھے یہ بھی تصوف کا ایک نظریہ ہے'' (ص ۳۳۳) ۔

آگے چل کر رقم طراز ہیں :

''انھوں نے ہر خیال اور ہر عقیدے پر نظر رکھی ۔ کسی خیال یا عقیدے کو صحیح سمجھا تو عارضی طور پر ۔ ان کے غور و تفکر کا سلسلہ ابھی جاری تھا ۔ انھوں نے ان مسائل اور ان عقائد سے تعرض نہیں کیا جن کے بارے میں وہ ایک زمانے تک یہ سمجھتے رہے کہ اپنی جگہ پر ٹھیک ہوں گے ۔ ان میں ایک عقیدۂ وحدۃ الوجود بھی تھا'' (ص ۳۳۵) ۔

اس تحریر سے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحبؒ کسی زمانے میں یہ سمجھتے رہے کہ عقیدۂ وحدت الوجود اپنی جگہ پر ٹھیک ہوگا ، لیکن ڈاکٹر صاحبؒ کی جو ایک تحریر اوپر نقل کی گئی ہے جس سے ظاہر ہے کہ وہ نہ صرف اس کو ٹھیک سمجھتے تھے بلکہ وحدت الوجود سے بھی متاثر ہو گئے تھے ، لیکن محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا ، اور اس کو ترک کرنے میں ان کو خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا ۔ پھر یہ کہنا کہاں تک صحیح ہے کہ وہ وحدت الوجودی کبھی نہیں تھے اور جو اہلِ نظر ڈاکٹر صاحبؒ کے آخری دور کے اشعار سے ان کے مسلکِ توحیدِ وجودی کو ثابت کرتے ہیں ، ان کے متعلق جناب سید نذیر نیازی رقم طراز ہیں کہ یہ سطحی مشابہتیں ہیں جو بظاہر وجودی تصورات نظر آتے ہیں (ص ۳۳۳) ۔ پھر وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ جذبات اور کیفیات جن کا اظہار ایسے اشعار میں ہوتا ہے وہ وجودی ذہن سے مختص نہیں ، شہودی ذہن سے ان کا ویسا ہی تعلق ہے (ص ۳۵۴) ۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر جاوید اقبال کا تجزیہ ملاحظہ ہو ۔ وہ اپنی زیرِ نظر کتاب کی پہلی جلد میں لکھتے ہیں :

نہیں کی ۔ بات یہ ہے کہ ارتقائی منازل سے گزرنے کے بعد ان کے تصوف کا راستہ نہ تو وحدت الوجود کا تھا ، نہ وحدت الشہود کا ۔ وحدت الوجود میں تو قطرہ سمندر میں گر کر فنا ہو جاتا ہے اور وحدت الشہود میں خدا کی ذات ان اللہ ثم وراء ثم وراء والی صورت ہے ، لیکن اقبال کے مطابق خودیٔ مطلق اور خودیٔ محدود میں فرق بھی برقرار رہتا ہے اور ساتھ ساتھ بھی ہیں ، جیسے آفتاب کی ضیا میں موم بتی کی روشنی یا سمندر کے پانی میں موتی ۔ یہ وحدت الوجود کی کیفیت نہیں ۔ گو کہا جا سکتا ہے کہ اس سے مشابہ صورت ہے ، مگر میرے خیال میں یہ تیسری صورت ہے کیونکہ وجودی تصوف کے برعکس یہ تو کثرتِ بقا کی صورت ہے ، لیکن اقبال ہم پر واضح کرتے ہیں کہ وحدت کی ضد کثرت ہے ، توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے ۔ اس لیے اقبالی فکر کو توحید ہی کی روشنی اور ضیا میں واضح کیا جا سکتا ہے ۔ خیر ، میں صرف یہ بتانا چاہتا تھا کہ یہ بحث تیسری جلد میں بھی آئے گی جہاں وضاحت سے اپنا نقطۂ نگاہ بیان کروں گا ۔ شاید اس خط میں واضح نہ کر سکا ہوں ۔''

اب ''زندہ رود'' کی تیسری جلد کا انتظار بے چینی سے ہے کہ اس مسئلے میں ڈاکٹر صاحبؒ کا نظریہ کہاں تک بدلا ، مگر یہ باتیں نوکِ قلم پر آ رہی ہیں کہ ڈاکٹر صاحبؒ کے یہاں عشق کا جو تخیل ہے ، وہ آخر کس کا عشق ہے ؟ وہی عشق تو نہیں جو اسلامی وحدت الوجود کے حامیوں میں ہوتا ہے ؟ عشق ڈاکٹر صاحبؒ کے یہاں ان کے استادِ معنوی پیرِ رومیؒ کی طرح ''اصطرلابِ اسرار خدا'' ہے ، اور جب وہ یہ کہتے ہیں ، درخت کی پتیوں اور لالہ میں عشق ہی کا رنگ موجود ہے ، ہماری روح عشق کی بلا میں گرفتار ہے ، اگر اس دنیا کو چیر کر دیکھا جائے تو اس کے اندر عشق کی خوں ریزی دکھائی دے گی ، عشق کے آفتاب کی شعاع سمندر کو چیر کر رکھ دیتی ہے ، مچھلیاں سمندر کی تاریکی میں عشق کی آنکھ سے راہ پاتی ہیں ، یہ آسمان کی گردش عشق کی موجیں ہیں ، اگر عشق نہ ہو تو دنیا ٹھہر کر رہ جائے ، اگر عشق نہ ہو تو جمادات سے نباتات نہ پیدا ہوں ، اور اگر عشق نہ ہو تو نامیات یعنی سبزہ زار اپنی نوعیت سے محروم ہو جائے ، عشق ہی زندگی کی شریعت اور آئین ہے ، تہذیب کی اساس دین ہے اور دین دراصل عشق ہے ، عشق ظاہر میں

سوز ناک اور آتشیں نظر آتا ہے لیکن باطن میں یہ نورِ رب العالمین ہے ، اور جب وہ یہ کہتے ہیں :

اگر ہو عشق ، تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق[1]

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیں دارے کہ خفت اندر حرم ![2]

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولین ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدۂ تصورات ![3]

ان اشعار میں اسلامی وحدت الوجود کے پرستاروں کے شطحیات کی جھلکیاں ہیں ، اور جب اقبالؒ انسان کے متعلق یہ کہتے ہیں :

ہستیٔ او ظلِ اسم اعظم است

یا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے آدمی کو کھو دیا ہے ، اور وہ کائنات کی ہر چیز میں آدمی کو تلاش کر رہا ہے ، آدمی کو لالہ اور نرگس کی دل آویزیوں ، پرندوں کے سینوں ، پھولوں کی خوشبوؤں ، دنیا کی ہر چیز کی رنگینیوں ، محلوں ، وادیوں اور ماہتاب کی کرنوں میں ڈھونڈتا ہے ، زندگی کا موتی انسان کے جسمِ خاکی میں گم ہو کر رہ گیا ہے ، اور اب یہی فیصلہ کرنا ہے کہ یہ دنیا خود آدمی ہے یا خداوند تعالیٰ ہے ۔

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست ؟[4]

آخر یہ کیا ہے ؟ اسلامی وحدت الوجود کا حامی اپنے عشقِ الٰہی کی سرشاری میں پھولوں کی رنگینی ، سبزے کی شادابی ، حسن کی رعنائی ، نغمے کی دل آویزی ، سمندر کی طغیانی ، سیلاب کی تباہ کاری ، زلزلے کی غارت گری اور انسانوں کی تباہی و بربادی میں سب چیزوں میں خدا ہی خدا یا اس

[۱۔ ''بالِ جبریل'' (''کلیاتِ اقبال اردو'') ، ص ۳۵/۳۲۷ ۔]
[۲۔ ''جاوید نامہ'' (''کلیاتِ اقبال فارسی'') ، ص ۳۹/۶۲۷ ۔]
[۳۔ ''بالِ جبریل'' (''کلیاتِ اقبال اردو'') ، ص ۱۱۲/۴۰۴ ۔]
[۴۔ ''زبورِ عجم'' (''کلیاتِ اقبال فارسی'') ، ص ۹۳/۴۸۵ ۔]

کے جمال و جلال کو دیکھتا ہے ۔ ان دونوں میں جو بھی فرق ہے اس کا تعلق نزاعِ لفظی ہے ۔ ان میں اگر بظاہر پوری مطابقت نہیں تو پوری مخالفت بھی نہیں ہے ۔

کتاب کا تیرھواں باب خانہ نشینی کے عنوان سے ہے جو اور ابواب کی طرح دل چسپ اور 'پر از معلومات ہے ۔ اس میں اس زمانے کی ہندوستانی اور بین الاقوامی سیاست کا بڑا عمدہ تجزیہ اور تبصرہ ہے ، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کو پھیلی ہوئی چیزوں کو سمیٹ کر لکھنے کی بڑی مہارت ہے ۔ اس کا اظہار ان کی پہلی جلد کے ابواب میں بھی ہو چکا ہے ۔ وہ اپنے اجمال میں تفصیل اور ایجاز میں اطناب کا رنگ پیدا کر دینے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں ۔ ان سیاسی سرگرمیوں میں ڈاکٹر صاحبؒ کا حصہ زیادہ نہیں رہا ، شاید اس لیے کہ انھوں نے کبھی سیاسی لیڈر بننا پسند نہیں کیا ۔ پھر وہ سیاسی رائے اگر رکھتے تو اس کو تسلیم کرانے میں محاذ آرائی کرنا بھی ان کی فطرتِ سلیم کے خلاف تھا ۔ اس کے علاوہ سیاست میں ان کی نفسیات کا اندازہ اس لطیفے سے بھی ہوگا کہ مولانا محمد علی چار سال کی نظر بندی کاٹ کر ۱۹۱۹ میں رہا ہوئے تو تحریکِ خلافت کے قائد کی حیثیت سے لاہور گئے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ سے ملنے کے لیے ان کے انارکلی والے مکان میں پہونچے ۔ ڈاکٹر صاحبؒ اپنی بیٹھک میں دھسہ اوڑھے بیٹھے حقے کے کش لگا رہے تھے ۔ مولانا محمد علی سے ان کی خاصی بے تکلفی تھی ۔ ڈاکٹر صاحبؒ کو دیکھتے ہی بولے : ظالم ! ہم تو تیرے شعر پڑھ کر جیلوں میں چلے جاتے ہیں اور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے ہیں ، لیکن تو ویسے کا ویسا دھسہ اوڑھے حقے کے کش لگاتا رہتا ہے ۔ گویا کچھ ہوا ہی نہیں ۔ ڈاکٹر صاحبؒ نے برجستہ جواب دیا : مولانا ! میں تو قوم کا قوال ہوں ۔ اگر قوال خود ہی وجد و حال میں شریک ہو کر 'ہو حق میں تہ و بالا ہونے لگے تو قوالی ہی ختم ہو جائے'' (ص ۲۴۷) ۔

مگر وہ گرد و پیش کے سیاسی واقعات سے متاثر ہوتے رہے ، اور اپنے تاثرات کا اظہار اپنی نظموں میں کرتے رہے ۔ اس کی بھی تفصیل لکھ کر مصنف نے اپنے ناظرین کو محظوظ کیا ہے ، مثلاً جلیانوالہ باغ کے الم ناک حادثے پر یہ اشعار کہے :

ہر زائرِ چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ پاک
غافل نہ رہ جہاں میں گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم
تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے۵

مولانا محمد علی گرفتار ہو کر قید کیے گئے تو ایک نظم ''اسیری'' کے عنوان سے لکھی ۔ اس کا آخری شعر یہ ہے :

شہپرِ زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہین کردہ اند۶

مولانا محمد علی خلافت کا وفد لے کر لندن گئے تھے ۔ وہاں سے یہ وفد ناکام واپس آیا تو لکھا :

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے ... مگر آج ہے وقتِ خویش آزمائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ... خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے ... مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی
مرا از شکستن چنیں عار ناید ... کہ از دیگراں خواستن مومیائی۷

ترکِ موالات اور تحریکِ خلافت کے زمانے میں آغا خاں نے محمد علی جناح کے ذریعے سے مسلم لیگ کے احیا کی کوشش کی ، جس سے عام خیال ہوا کہ اس ذریعے سے محکومانہ سیاسی حکمتِ عملی پیش کی جائے گی ۔ اس وقت ڈاکٹر صاحبؒ نے اشعار لکھ کر آغا خاں اور محمد علی جناح دونوں کو اپنے طنز کا نشانہ بنایا :

لندن کے چرخ نادرہ فن سے پہاڑ پر
اترے مسیح بن کے محمد علی جناح

[۵۔ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی ، ''باقیاتِ اقبال'' ، ص ۲۲۸ ۔]

[۶۔ ''بانگِ درا'' (کلیاتِ اقبال اردو'') ، ص ۲۵۳ ۔]

[۷۔ ایضاً ، ص ۳۵۴ ۔ ''بانگِ درا'' میں پہلا شعر یوں ہے :
اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے ... تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی]

نکلے گی تن سے تو کہ رہے گی بتا ہمیں
اے جان بر لب آمدہ اب تیری کیا صلاح
دل سے خیالِ دشت و بیاباں نکال دے
مجنوں کے واسطے ہے یہی جادۂ فلاح
آغا امام اور محمد علی ہے باب
اس دین میں ہے ترکِ سوادِ حرم مباح
بشریٰ لکم کہ منتظر ما رسیدہ است
یعنی حجاب "غیبتِ کبریٰ" دریدہ است

جنگِ عظیم کے بعد فاتح اقوام کی دھاندلی ، ان کی ابلیسانہ سیاست ، سرمایہ داروں کی عیاری سے مزدوروں کی بیداری ، ترکانِ آلِ عثمان کی بے بسی اور بے دست و پائی سے متاثر ہوئے تو ایک نظم لکھی جو "خضرِ راہ" کے نام سے مشہور ہے ۔ اس کو انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے کے تیس ہزار کے مجمع میں پڑھا ، اور اس کا جب یہ شعر پڑھا تو رو پڑے :

بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوش!

اور جب اس شعر پر پہونچے تو خود بھی رو رہے تھے اور سارا مجمع بھی اشک بار تھا :

ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز

مئی ۱۹۲۲ میں لاہور کے شاہ عالمی دروازے کے باہر ہندوؤں نے ایک مندر تعمیر کیا ۔ مسلمانوں نے مطالبہ کیا کہ مندر کے ساتھ مسجد بھی بننی چاہیے ۔ یہ ہندو مسلم اتحاد کا زمانہ تھا ۔ مسلمانوں نے مندر کے پاس ایک قطعۂ اراضی لے کر نماز عشا کے بعد اس کی بنیاد ڈالی اور صبح تک مسجد کی عمارت مکمل کر دی ۔ ڈاکٹر صاحب نے مسلمانوں کے اس جذبۂ دینی سے متاثر ہو کر ایک نظم کہی جس کا ایک چبھتا ہوا شعر یہ ہے :

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایماں کی حرارت والوں نے
من اپنا پرانا پاپی ہے ، برسوں میں نمازی بن نہ سکا[۸]

اس کتاب کے مطالعے سے یہ بھی ظاہر ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب عملی سیاست میں تو زیادہ پیش پیش نہیں رہے ، لیکن وہ ہر سیاسی معاملے میں اپنی خاص رائے رکھتے تھے ، مثلاً وہ خلافتِ عثمانیہ کا کوئی مستقبل نہیں دیکھ رہے تھے ۔ اس کے بجائے وہ برٹش کامن ویلتھ کی طرح مسلم کامن ویلتھ چاہتے تھے ۔ ان کی زندگی میں ان کا یہ خواب پورا نہ ہو سکا ، مگر آج کل اسلامی ممالک کے سربراہوں کی اجتماعی کوشش میں اس خواب کی تعبیر نظر آتی ہے ۔ مسئلۂ خلافت پر ہندوؤں کے ساتھ مل کر عدم تعاون کی تحریک میں مسلمانوں کی شرکت کے خلاف رہے ، اس لیے کہ انھیں خدشہ تھا کہ کہیں ایسے اشتراک اور مسلمانوں کی سادہ لوحی سے فائدہ اٹھا کر قومیتِ متحدہ کے داعی ان کی علیحدہ ملی حیثیت کو ختم نہ کر دیں (ص ۲۴۸) ۔ جب جامعہ ملیہ اسلامیہ قائم ہوئی تو گاندھی جی نے ان کو لکھا کہ وہ اس کا چارج لیں ، لیکن اس کے جواب میں انھوں نے تحریر فرمایا کہ ہندوستانی مسلمان دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بہت پیچھے ہیں ۔ بنیادی طور پر انھیں ادب اور فلسفے کی نہیں ، بلکہ تکنیکاتی تعلیم کی ضرورت ہے (ص ۲۹۲) ۔ وہ مسلم ممالک میں مغربی طرز کی نیشنلزم کے فروغ سے بھی خوش نہ تھے (ص ۲۶۳) ، لیکن ان کا عقیدہ رہا کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو نئی زندگی عطا فرمائے گا ، اور جس قوم نے آج تک اس کے دین کی حفاظت کی ہے ، اس کو ذلیل و رسوا نہ کرے گا (ص ۲۶۵) ، اور پھر ۸ دسمبر ۱۹۱۹ کے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی عمر یورپ کے فلسفہ وغیرہ پڑھنے میں گنوائی ۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو قوائے دماغ بہت اچھے عطا فرمائے تھے ۔ اگر یہ قویٰ دینی علوم پڑھنے میں صرف ہوتے تو آج خدا کے رسولؐ کی کوئی خدمت کر سکتا ۔ ۔ ۔ ۔ بہرحال جو کچھ مجھ سے ہو سکا میں نے کیا ، لیکن دل چاہتا ہے کہ جو کچھ ہوا اس سے بڑھ کر ہونا چاہیے تھا ، اور زندگی تمام و مکمل نبی کریمؐ

[۸- ایضاً ، ص ۲۹۱ -]

کی خدمت میں بسر ہونی چاہیے تھی (ص ۲۶۵) ۔

اسی باب میں کشمیر کے ایک پیر زادے کا ذکر ہے جس نے اپنے ایک خواب میں دیکھا کہ نماز کی ایک صف میں ڈاکٹر صاحبؒ حضور سرورِ کائنات کے دائیں جانب کھڑے ہیں (ص ۲٦۷) ۔ کیا عجب کہ روزِ محشر میں ڈاکٹر صاحبؒ اپنے پاک اور مطہر اسلامی جذبات کی بنا پر حضور سرورِ کائنات صلعم کے دائیں جانب کھڑے نظر آئیں ۔

اس کتاب کا آخری باب ''ہندو مسلم تصادم کا ماحول'' کے عنوان سے ہے جس میں ہندوستان کے اندر اس زمانے میں جتنے فرقہ دارانہ فسادات ہوئے ان کی تفصیل بیان کرکے ان کے اسباب کا بھی تجزیہ کیا گیا ہے ۔ ان اسباب سے ناظرین کو اتفاق ہو یا نہ ہو ، لیکن ان کا مطالعہ ہر لحاظ سے مفید ہوگا ۔ اسی کے ساتھ مسلم لیگ کے احیا اور ڈاکٹر صاحبؒ کے خلاف لاہور ہائی کورٹ کے چیف جسٹس سر شادی لال کا تعصب اور ان کی کردار شکنی کی بھی تفصیل ہے ۔ آخر میں جب ڈاکٹر صاحب نے نجد کے سلطان ابن سعود کی حمایت میں بیان دیا تو اس پر بعض علما نے ان پر جو کفر کا فتویٰ دیا اس کا بھی ذکر ہے ، مگر اس باب میں ڈاکٹر صاحبؒ کے ذاتی اور خانگی حالات کی جو تفصیل ہے ، یا اس زمانے میں ان سے جو شعری کمالات کا اظہار ہوا ، اس سے زیادہ دل چسپی پیدا ہوتی ہے ۔ لاہور ہائی کورٹ کے چیف جسٹس سر شادی لال نے ڈاکٹر صاحبؒ کے لیے خان صاحب کے خطاب کی سفارش کرنے کا ارادہ کیا ، مگر ان ہی دنوں گورنر پنجاب کی سفارش سے ان کو سر کا خطاب ملا تو بعض اخبارات کے کالموں ان پر طنز آمیز چوٹیں کی گئیں اور ان کے ایک پرانے دوست میر غلام بھیک نیرنگ نے ان کو ایک خط میں لکھ کر یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اب وہ شاید آزادیٔ رائے کا اظہار نہ کر سکیں ۔ انھوں نے اس کا جو جواب دیا ، اس سے وہ آسانی سے سمجھے جا سکتے ہیں ۔ لکھتے ہیں :

''وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے ، سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے ، اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں ، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز

نہیں رکھ سکتی ۔ ان شاء اللہ اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں ، لیکن اس کا دل مومن ہے ۔'' (ص ۲۶۹) ۔

یہ خطاب ان کو جنوری ۱۹۲۳ میں ملا ، اور اوپر انہوں نے جو کچھ تحریر فرمایا ، اس کا ثبوت مارچ ۱۹۲۳ میں ''طلوعِ اسلام'' لکھ کر دیا جب ترک مجاہدین نے سمرنا سے یونانیوں کو نکال کر اور قسطنطنیہ پر قبضہ کرکے اپنی ہستی کو بہ نوک شمشیر تسلیم کرایا ۔ اس نظم کے متعلق اہل الرائے کا خیال ہے کہ اس نے اس زمانے میں مسلمانوں کو بہت بڑا سہارا دیا ۔ ان کے جذبات و خیالات کو ایک طوفانی دور کے بعد صراطِ مستقیم پر لگانے میں بڑا کام کیا ۔

اسی سال یعنی مئی ۱۹۲۳ میں ان کی مشہور مثنوی ''پیامِ مشرق'' شائع ہوئی تو بعض حلقوں سے یہ آواز اٹھی کہ وہ انتہائی خیالات رکھنے والے بولشویک اور اشتراکی ہو گئے ۔ انہوں نے اس کی تردید ۲۰ جون کے زمیندار میں یہ لکھ کر کی :

''بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے ۔ ۔ ۔ ۔ میں مسلمان ہوں ۔ میرا عقیدہ ہے ، اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے ، کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے ، لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں ۔ قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانونِ میراث ، حرمتِ ربوا ، اور زکواۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے ، اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہے ۔ عتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کرکے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصولِ اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے ، یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے ۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو ، ان کے طریقِ عمل سے کسی

مسلمان کو محدود نہیں ہو سکتی ۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ، ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظرِ غائر ڈالیں ۔ ۔ ۔ ۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے“ (ص ۲۷۹) ۔

یہ تحریر اٹھاون سال پہلے لکھی گئی تھی ، لیکن ڈاکٹر صاحبؒ کے اس پیام میں اب بھی تازگی ہے ، جو مسلمانوں کے لیے قابلِ غور اور لائقِ فکر ہے ۔

اس باب میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی پیدائش کی جو تفصیل لکھی ہے ، وہ اور بھی زیادہ دل چسپ ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

”اقبالؒ کی دونوں بیویاں سردار بیگم اور مختار بیگم ۱۹۱۳ سے ۱۹۲۳ تک اولاد سے محروم رہیں ، مگر عجیب اتفاق ہے کہ ۱۹۲۴ء کے اوائل میں دونوں قریباً ایک ہی وقت امید سے ہوئیں ۔ دونوں میں آپس میں بے حد محبت تھی ۔ اس لیے طے پایا کہ دونوں اپنی اپنی اولاد کا تبادلہ کر لیں گی ، اور ایک کی اولاد دوسری پالے گی ۔ اقبالؒ کو جب معلوم ہوا کہ ان کی دونوں بیگمات امید سے ہیں تو ۱۹۲۴ء کی گرمیوں میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کے مزار پر سرہند شریف پہونچے اور دعا کی کہ اگر خدائے تعالیٰ انھیں اولادِ نرینہ سے نوازے تو پھر اسے احیائے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت اسی طرح انجام دینے کی توفیق عطا کرے جس طرح احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کو عطا کی تھی“ (ص ۲۸۲) ۔

مختار بیگم کی وفات تو بچے کی پیدائش سے پہلے ہو گئی ، لیکن سردار بیگم سے جاوید اقبال کی ولادتِ با سعادت سیالکوٹ میں ۵ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو ہوئی ۔ اس لحاظ سے وہ ستاون سال کے ہو چکے ہیں ۔ یہ وہ عمر ہے جس میں وہ اپنے والدِ بزرگوار کی خواہش کے مطابق احیائے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت میں کوشاں ہو سکتے ہیں ۔ خدا کرے یہ صورت کسی طرح عمل میں آ جائے ۔ آمین !

ان کی والدہ کے کردار کا یہ بہت ہی روشن پہلو ہے کہ مختار بیگم کی وفات کے بعد ان کی جدائی ان کے لیے ناقابلِ برداشت ہو گئی ۔ گھر میں تنہا بیٹھی رویا کرتی تھیں ۔ ڈاکٹر صاحبؒ نے انھیں صبر کرنے کی تلقین

کی ، مگر وہ بھی کہتیں کہ مرحومہ کی گیارہ سالہ رفاقت کے بعد وہ شدید تنہائی محسوس کرتی ہیں ۔ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ مرحومہ کی کسی خالہ زاد بہن سے ڈاکٹر صاحب عقد کر لیں تاکہ مختار بیگم کے بجائے ان کی بہن کی رفاقت میسر آ جائے ، لیکن یہ صورت ممکن نہ ہو سکی ، مگر سردار بیگم کا یہ کردار ان عورتوں کے لیے ایک نمونہ ہے جو سوکنوں کو کسی حال میں پسند نہیں کرتی ہیں ۔

ڈاکٹر جاوید اقبال نے ان سب واقعات کو کچھ ایسے انداز میں لکھا ہے کہ اس زندہ رود شاعرِ مشرق کے سوانح حیات کو پڑھتے وقت کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایک جلیل القدر شاعر کی سوانح عمری پڑھ رہے ہیں جس میں حقیقت اور معروضیت ایسی ہے کہ ان کے داغوں اور پھوڑوں کے آب گینے سامنے آ جاتے ہیں ، کبھی یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم شعر و ادب کے ایک ناقدانہ تبصرے سے محظوظ ہو رہے ہیں ، کبھی ہم ملکی اور بین الاقوامی سیاست کی محفلوں میں منتقل ہو جاتے ہیں ، اور کبھی ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ ہم کوئی رومانی ناول پڑھ رہے ہیں ، اور جب یہ کتاب ختم ہوئی تو یہ اثر طاری ہوا کہ ایک لذیذ اور شیریں کہانی ختم ہو گئی ، جو ابھی ختم نہ ہونی چاہیے تھی ۔ اب اس کی تیسری جلد کا انتظار بے چینی سے رہے گا ۔ اس کتاب کے مطالعے کے زمانہ میں جناب سید نذیر نیازی کی کتاب ''دانائے راز'' بھی تبصرے کے لیے پہونچی ۔ دونوں میں بڑا فرق محسوس ہوا ۔ ''زندہ رود'' کے پڑھنے میں جو لذت محسوس ہوئی ، وہ ''دانائے راز'' میں محسوس نہیں ہوئی ۔ خیال ہوا کہ ''دانائے راز'' کے مصنف کی طرح ''زندہ رود'' کے مصنف کو بھی کافی عرصہ تک علامہ کے ساتھ رہنے اور ان کے ضمیر بردار ہونے کا موقع ملتا تو پھر معلوم نہیں ''زندہ رود'' اپنی کیفیت اور کمیت کے لحاظ سے کیا چیز اور ہو جاتی ۔ اس کے پڑھنے میں لذت اس لیے بھی ملتی ہے کہ یہ ایک باپ کی کہانی ایک بیٹے کی زبانی ہے ، مگر اس کا اندازِ بیان کچھ ایسا ہے کہ شروع سے آخر تک یہ ایک غیر جانب دار اور حقیقت پسند مصنف کی قلمی گل کاری معلوم ہوتی ہے ۔

— سید صباح الدین عبد الرحمٰن

محمد عبداللہ قریشی

معاصرین اقبال کی نظر میں

اقبال کی نظم و نثر میں اپنے عہد کی اہم شخصیتوں کا ذکر جس خلوص اور محبت سے ترشے ہوئے اشعار، مصرعوں اور فقروں میں ملتا ہے، وہ اردو ادب اور شاعری میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ سید احمد خان، داغ، حالی، شبلی، اکبر، محمد علی جوہر، سید راس مسعود اور دیگر دوستوں کے انتقال پر اقبال نے نہایت دل گداز مرثیے لکھے، بعضوں کے مرنے پر قطعات تاریخ کہہ کر ان کا نام زندہ کیا، بے شمار کتابوں پر تبصرے کیے، کئی مہربانوں کے نام ان کے خطوط میں موجود ہیں۔

"معاصرین اقبال کی نظر میں"

میں اقبال کی آرا کو بنیاد بنا کر ایک ایک شخصیت پر الگ الگ مضمون لکھا گیا ہے جنھیں ایک ساتھ پڑھنے سے اقبال کا نظریۂ فن مرتب ہوتا ہے اور ان کے تنقیدی شعور، مذاق سلیم اور پسند ناپسند کے معیار کا اظہار ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے

یہ کتاب جہاں تاریخی اور تحقیقی مواد پر مبنی ہے، وہیں یہ ایک فن کار کے نظریۂ فن پر پہلی مرتب دستاویز کا درجہ رکھتی ہے۔ اس تنقیدی رویے کی روشنی میں آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ اقبال نے اپنے معاصرین میں سے کس کس کے متعلق کیا کچھ کہا، کن اوصاف و کمالات کی بنا پر کیا رائے قائم کی اور ان کی خوبیوں کے اعتراف میں کتنی عالی ظرفی کا ثبوت دیا۔

صفحات ۶۵۶ - اشاریے - قیمت -/۴۵ روپے

مکمل فہرست کتب مفت طلب فرمائیں

اقبال اکادمی، پاکستان

۱۱۶ میکلوڈ روڈ لاہور

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately
in
English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs 15.00	US $ 5.00 or £ Stg. 1.75
Price per copy	
Rs 4.00	US $ 1.50 or £ Stg. 0.50

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr M. Moizuddin, Editor and Secretary of the Editorial Board of the Iqbal Review and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore